

المؤسسة العامة للكتاب والنشر



الدكتور ملحم قزبان

# اشكالات

نقد منهجي في الفلسفة والفكر السياسي وفلسفة التاريخ

الطبعة الثالثة



## اشعار

## جَمِيعُ الْعُقُوقِ مَحْفُوظَاتُ

 المؤسسة الوطنية للأرشيف والوثائق

العمارة - شارع اميل ادن - بتانة سلام

هاتف: ٨٠٢٤١٧ - ٨٠٢٤٢٨ ص. ب ١١٤ / ١١٤ بيروت - لبنان

الدكتور ملحم قزبان

# اشكالات

نقد منهجي في الفلسفة والفكر السياسي وفلسفة التاريخ

الطبعة الثالثة

مريدة ومنقحة

( بالنسبة للطبعة الاولى )

المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع



الاهداء.

إلى الذين لم شَغَفْ بِكشَفِ البرِّ كالات



## مقدمة الطبعة الثالثة

وَسُرُّنَا أَكْثَرَ وَأَكْثَرُ أَنْ تَزْدَادَ الْمُؤَشِّرَاتُ الْذَّلَالَةُ عَلَى انْتِصَارِ أَحَدِ التَّيَّارَيْنِ الْمُصَارِعَيْنِ حَوْلَ هَذِهِ الْأَشْكَالَاتِ ، لَوْ بِالْأُخْرَى عَلَى مِيلِ التَّارِيخِ مِنْ أَحَدِهِمَا إِلَى غَيْرِهِ الْمَعْتَدِ . وَمَلَاذَ يَكُونَانِ ، يَا تُرَى ، هَذَانِ التَّيَّارَانِ ؟

« وَيَعْنِي الصَّرَاحُ بَيْنَ الْإِتِّجَاهَيْنِ : الْحَاقِدُ (١) عَلَى بَحْثِ اشْكَالَاتٍ وَطُولِ نَفْسِهَا وَاحْتِرَافِهَا لِجَمِيعِ الْيَسَّانَاتِ - الْمَعَانِدِ مِنْهَا وَالْمُسَانِدِ - إِلَى حَذِّ يَصْغُبُ مَعَهُ وَضَحَ هَذَا الْكِتَابِ فِي صِنْتِيقَةِ ابُولِيُولُوجِيَّةٍ جَاهِزَةٍ مَبْنِيَةٍ . وَلِهَذَا يَنْقُذُ الْغَارِيءَ السَّرْعَ إِلَى اسْتِجَاعِ الْأَحْكَامِ ، لَا الْعَبْرَ ، فَيُغْبِ جَامَ غَضَبِهِ عَلَى الْمُؤَلَّفِ وَالْمُؤَلَّفِ بِدَلَالَةٍ أَنْ يُلَوِّمَ نَفْسَهُ . هَذَا مِنْ جِهَةٍ .

وَمِنْ جِهَةٍ ثَانِيَةٍ ، يَصَادِمُ هَذَا الْإِتِّجَاهُ تَصْمِيمَ الْمُؤَلَّفِ نَفْسَهُ وَهُوَ يَقْصِدُ ، مِنْ جُمْلَةٍ مَا يَقْصِدُ ، تَأْلِيسَ مَدْرُوسَةٍ حَضَارِيَّةٍ تَلْعَبُ الْمُنَهْجِيَّةَ لِلدَّرُوسَةِ الْمُؤَمَّنَةِ فِي مَتَاهِجِهَا الدُّورَ الَّذِي تَسْتَحَقُّهُ .

وَأَنَّهُ لَمْ يَحْسَنَ حِفْظَ هَذَا الْإِتِّجَاهِ (٢) أَنْ اشْكَالَاتُ نَظَرِهِ عَلَى الْمَلَأِ - اَصْدَاقِهَا وَاصْدَقَاتِهَا مَعًا - بِحَلَّةٍ جَدِيدَةٍ بَطْبَعَةٍ ثَانِيَةٍ مُنْفَعَةٍ وَمَزِيدَةٍ (٣) .

هَذَانِ هِيَ التَّيَّارَانِ . وَالْمُؤَشِّرُ الْجَدِيدُ عَلَى غَلْبَةِ أَحَدِهِمَا ؟

صَدُورُ هَذِهِ الطَّبْعَةِ الثَّلَاثَةِ لِأَشْكَالَاتٍ وَبَحَلَّةٍ جَدِيدَةٍ أَيْضًا وَآيْضًا - حَتَّى وَإِنْ انْقَصَرَتِ الْجُلُودَةُ هَذِهِ الْمَرَّةَ عَلَى أُمُورٍ سَطْحِيَّةٍ جَدًّا ، إِذَا مَا تَقِسْتَ بِمَقَايِسِ الْخُضَارَةِ الْعَمِيقَةِ وَتَيْمِهَا الْعَرِيقَةِ ، وَعَلَى أُمُورٍ خَارِجِيَّةٍ تَطَالُ الْقُشُورَ وَتَقِفُ عِنْدَمَا هُوَ الْجَوْهَرُ .

وَلِلْمُؤَلَّفِ كَمَا لِلنَّاسِخِينَ عَنْهُمْ فِي ذَلِكَ . وَلِلْمُظَرِّفِ أَحْكَامَهَا - كَمَا يَعْرِفُ لِمُتَعَامِلُونَ وَاقِعِيًّا مَعَ الْحَيَاةِ وَالتَّارِيخِ .

لِهَذِهِ الْأَسْبَابِ تَلَفُّفٌ مُوَازِينَ هَذَا الْمُؤَشِّرُ بَعْضُ الشَّيْءِ - خُصُوصًا إِذَا مَا نَظَرْنَا إِلَيْهِ ، كَمَا يَصَحُّ أَنْ يُنْظَرَ وَلَوْ جُزْئِيًّا ، مِنْ الْخَارِجِ ، أَيِّ مِنْ مَكَانٍ لَا تَتَكَشَّفُ لِلْإِثْبَاتِ مِنْهُ كُلِّ خُصُوصِيَّاتِ هَذِهِ الْأَشْكَالَاتِ وَخُفَايَا حَبَائِثِهَا .

وَمَعَ هَذَا يَتَنَبَّهُ خُرُوجِهَا بِحَلَّتِهَا الْجَدِيدَةِ هَذِهِ - طَبْعَتِهَا الثَّلَاثَةِ - مُؤَشِّرًا إِيَّاهَا « عَلَى أَنَّهَا عَلَى طَرِيقِ الْخُلُودِ لِسَاقَرَةِ (٤) » .

(١) ق. ف. د. الاشكالي ، ملحق قرطبان وفلسفة ال « كان كان » ، ملحق الأثير بيروت ، الاحد ١١ شباط ١٩٦٨ ، ص ١٧ .

(٢) ١ - ملحق الأثير ، بيروت ، ٢٥ شباط ١٩٦٨ .

ب - ج . د . دراسات عربية ، دار الطليعة ، بيروت ، السنة الرابعة ، المجلد الثالث ، كاترين الثاني ، ١٩٦٨ .

ص من ٩٥ - ٩٦ .

(٣) اشكالات ، طبعة ثانية مزيّدة ومنقحة ، ( مجلد ) ، بيروت ، ١٩٨٠ ، ص ١١ .

(٤) نَتَأَثَّرُ هُنَا كَثِيرًا بِبَيِّنَةِ الدُّكْتُورِ فِيلِيْبِ حَتَّى الْمُنَافَلَةِ كَمَا تَبَيَّنَ عَنْهَا رِسَالَتُهُ الْمُؤَرَّخَةُ ٧ يَهْلُولُ سَنَةِ ١٩٦٨ . ملحق النهار الأُمِّي ، المجلد ١٠١٣ ، الاحد ٢ تشرين الأول سنة ١٩٦٨ .



واننا لواقعتنا ، وإن استشرنا خيراً بحله الظاهرة - المؤثر - فلننا لا نستبعد لأكثره المزالق التي تعرض لها هذه الاشكالات في مسيرتها هذه ، ولا خطورتها .

وبما يعطي هذه المزالق والصعوبات حجمها الحقيقي اتنا ، ومن مرتقبتنا الشخصي الحاصل ، كما من مرتقب تاريخي عام ، لا يمكننا كثيراً أن نخلد هذه الاشكالات . ذلك لأن تحقيق هذا الحلم « الريني »<sup>(١)</sup> « الحني » يتطلب توافر شروط وظروف ليس لنا فيها لا نحن ولا المهتمس المشهور كريستوفر رين ولا العلامة فليب حتي أية يد .

من بدعي أن الخلود هو دليل أصالة ينبغي أن يتبنى موضوعه في التاريخ ربط بين القيم والأصيل من المنجزات وبين الحاصل والباقي منها ربطاً ضرورياً أو « حتمياً » إذا شئت . وليس هذا شأننا بحكم الضرورة . تلك موضوعه متافيزيكية تتخطى حدود الحكم المسقول علمياً ومنهجياً .

وكذلك فلسفنا لنؤخذ بصرها . هذا - على الرغم من أن التزامتنا تساعدها على التحقق . وذلك بتجنبه للتخصيص الملتزمين للسير في ركاب موكبها - ولكن ذلك لا يجعلها حلماً واجب التحقيق - أي أن تحقيقه سيتم ويحصل لا محالة . يبقى هاجس الاخفاق في الوصول الى امكانية قليلة تستلحي جهود الملتزمين الجبارة لاستبعادها .

هذا لا يعني اتنا لا نقرح بخلودها إن غلظت . كما وإنه لا يعني اتنا نكره الحلم ، مع كريستوفر رين وفليب حتي وامثالها ، بخلودها . ولكنه يعني ، وقد قصد به أن يعني ، اتنا لا نرغب في المراهنة على بخلودها - اللهم إلا على سبيل التعبير على أن لها قيمة حضارية أصيلة تستحق ، في نظرنا ، واعتبار اتنا ننتد إلى مفاهيم في الحكم قديمة وسليمة ، وبالتالي من زاوية موضوعية ، تستحق تكرار ، الخلود .

ويبقى لها في نظرنا ، وبلاستناد إلى مفاهيم حضارية أصيلة ، قيمة وأهمية حتى وإن لم نخلد . رُبَّ مستحق للخلود لا يخلد !

وبما كانت هذه هي قسمة هذه الاشكالات في مسيرة التاريخ للحضارة الإنسانية وحصتها المقدرة منه . وربما كان هذا هو القدر المربّس بها .

لذلك ، وبالرغم من اتنا لا تسهون فكرة المراهنة على بخلود هذه الاشكالات ، فبقنا نعتبرها خطوة ، وخطوة ذات شأن ، في مسيرة الحضارة الإنسانية .

ومن هذه الزاوية ينبغي أن لا ينسى من يقرأها بقصد تقييمها ، أن يسأل عن عملها معاً بالنسبة للفلسفة التي يقدمها ويدهمها الغرب المعاصر ، وبالنسبة للفلسفة الاجتماعية الحديثة التي يشر بها الشرق ويرقم دلائلها . وإينا ، هذه الاشكالات ، لذات يحمل ذات تأثير مباشر على الاثنين معاً . كما إنا لها محل على الصراع القائم بينها . والأهم من هذه وذلك أنها تقدم خرجاً من المأزق المخرج الذي تضعان هاتان الفلسفتان المتناقضتان المتصارعتان البشرية للمعاصرة بين شلحيه المتوسرين : شلحيه النووين .

حسبنا أننا بعض من بديل آخر ؛ بديل أفضل !

ظهور الشهور بتاريخ ٣٠ كانون الأول سنة ١٩٨١  
ملحم قر بان

(١) إشارة إلى كريستوفر رين الذي يتبنى العلامة فليب حتي طوخته في رسالته للشكر إليها سابقاً .

## مقدمة الطبعة الثانية

« إِنَّا نَبِيٌّ لِلْمَخْلُودِ »<sup>(١)</sup>.

يحق لكل منا ، بني البشر ، ان يحلم بما يشاء - إلا اذا تحكمت بأحلامه ، كما تحكم بأحلامنا ، نحن الملتزمين ، مبادئ<sup>(٢)</sup> الالتزام الحضاري .  
من هنا نشأ معا قوة ميرر الحُلُم المذكور وبمجموعة ضخمة من التحفظات التي ينبغي أن يُستجيب بها .

بمعنى ما يصح هذا القول مبنياً أبعد لمجمل الأعمال الإنسانية المجبولة بالمعقودية من جهة والتي تساندها ظروف تاريخية ومتغيرات مؤاتية . واذا صح هذا القول أحيانا وصفا لواقع تاريخي ، فإنه يبقى أصح وأقوى تعبيراً عن موقف واثق بالنفس وتطلع مشبع بالتفاؤل .

غير أننا ومن الزاوية المنهجية العلمية الصارمة ، نعترف بان لهذا القول ، وعلى الصعيدين - وصف ، الواقع والتعبير المتفائل عن موقف واثق من نفسه - شوائب التي قد تدعو المتمسكين به جذباً الى خيالات أمل جديدة .

لهذا وذاك تتحكم بأحلامنا اعتبارات واقعية قاسية : إِنَّا نَبِيٌّ كَمَا يَصْلَحُ الْبِنَاءُ : على اثبت ما نعرف من أسس ، وبمقتضى ما يتوافر لدينا من افضل الموازين . هذا يحدد بدقة الصعيد الذي تطل من على شرفته بحوث هذا المؤلف على حضارتنا .

---

(١) كريستوفر دين ، مهتمس كاثولائية القديس بولس في لندن .

راجع تقرير العلامة فيليب حتي للمؤلف بتاريخ ٧ ايلول ١٩٦٨ المنشور على خلاف هذه الطبعة الخارجية ، وكذلك « النهار » للملحد ١٠١٣٤ ، الاحد ٢٠ تشرين الاول ١٩٦٨ ، ص ١١ .

(٢) من أهم هذه المبادئ الإصرار على الاستحاطق حداً من حدود مطلباتنا : راجع في هذا المؤلف بحث : داية لغاتة هي لغاتة بيان قصير اللغاتة في لبنان ؟ . وبحث « الناس مسئولون : بأي معنى ؟ » .

وحتى على هذا الصعيد المتحفظ كثرت تحفظاتنا على ادعاءات قادة الفكر عن تناولنا الاشكالات التي ورطوا انفسهم وبالتالي قراءهم في مستقعاتها . وبالرغم من أن غايتنا كانت تمييز الحضارة التي نعيش قيمها وتستهوينا مبادئها ، فقد لاقت بحوثنا ، خدمة لهذه الغاية ، وربما لكثرة تحفظاتنا وجوهريتها ودقتها ، من "أساءة" فهمها وتفسيرها - عن قصد أو عن غير قصد .  
وجوابنا ؟

« حضرة السيد ( ؟ ) ف . ف . المحترم

بودي أن أعرفك ، ولكن ، إذا رأيت أن تنكرك هذا يزيد في حالة الاحترام حولك ، ويضفي على شخصك الكريم مزيداً من المناعة ، فلا بأس عندي من بقائك متنكراً - هذا مع العلم أنه ما دامت الحال على هذا المنوال تبقى ضيقة جداً دائرة امكانية توصلي الى حكم عادل فيما إذا كانت الـ « ف . ف . ف . من فتاعك تخفي وراءها « فارس فوارس » أم هي بالأحرى تستر عن انظارنا شيئاً آخر . . . مثل « فار فار » .

وسبب تشوقي الى معرفة هويتك هو أنني أرى ، بهذه المناسبة ، أنه من الضروري ان اهديك كتابي السابق لاشكالات ، وهو المنهجية والسياسة . اما ويمعني تنكرك من التمتع بمجامع هذا الفعل ، فلي رجاء عندك - ان تحصل عليه من رابطة طلاب كلية الحقوق والعلوم السياسية في الجامعة اللبنانية .

لا أقصد من ذلك تثقيفك ، أو زيادة تثقيفك - معاذ الله . انما أريد أن تبين لك بوضوح المبادئ الأولية التي التزمت بأن أؤدرس الأمور على أساسها . وعندها تقر - إذا ما كنت تصر على الحرص على تنكرك لي وعلى - ما إذا كان الاختلاف بيننا جوهرياً أماسياً - أي أننا هو في نقطة انطلاقنا المختلفة في مفهوم البحث المسؤول الرصين - البحث الذي وحده يلقي بنا .

أما إذا كنا نتفق على تلك الأسس فيبقى أمامنا - أنت وأنا وكل مفكر مسؤول - ان نبحث عنّ هو خطئ منا فيلام ، ومن هو المصيب فيقلد ويمتشم . وعندها تصبح ضرورة « إعادة قراءتك لاشكالات - هذا إذا كنت قد قرأته ، قراءة لا تكفي بالقاء نظرة

---

(٩) ف . ف . ف . الاشكالي ، ملهم قربان وفلسفة الـ « كان كان » ١ ، « ملحق الأنوار ، بيروت ، الأحد ١١ شباط ١٩٦٨ ، ص ١٧ .

خاطفة على عناوين الفصول فحسب ، بل تنجشتم ، فنبها لاعتباطية توزيع التهم المتوترة ، مشقة البحث عن أصول الفكرة وتشعبات جذورها وغصونها حتى توضع وتوضح في أطوارها الصحيح .

ذلك لأنني أعتقد مخلصا ، يا صديقي المتكرر ، أن أسوأ ما يحدث بين عاقلين هو سوء التفاهم - سوء الفهم الناتج عن سوء التفسير أو عن سوء التصرف بالأفكار ، وخصوصا إذا لازم ذلك سوء النية .

ودعت من طلاب الحلول والاكتشافات المستندة الى الحقيقة بقدر ما أعطينا من قدرة على تحسسها : بشغف واحترام ، وبإخلاص وتجرؤ ، وبجرأة وأمانة فكرية . وما الحياة ، يا صاحبي المتكرر ، بمعزل عن هذه القيم ، سوى ضرب من التهريج <sup>(١)</sup> .

وبقي الصراع بين الاتحامين : الحاقده على بحوث إشكالات وطول نفسها واحترامها لجميع البيانات - المعاند منها والمساند - الى حد يصعب معه وضع هذا الكتاب في صندوق ايديولوجية جاهزة مسبقاً . ولهذا يتمتد القارئ المتسرع الى استنتاج الأحكام ، لا العبر ، فيصب جام غضبه على المؤلف والمؤلف بدلاً من أن يلوم نفسه . هذا من جهة .

ومن جهة ثانية ، يصادم هذا الاتجاه تصميم المؤلف نفسه وهو يقصد ، من جملة ما يقصد ، تأسيس مدرسة حضارية تلعب المنهجية المدروسة والمؤتمنة في مناهجها الدور الذي تستحقه ! .

وأنه لمن حسن حظ هذا الاتجاه أن إشكالات تظهر على الملأ - أعدائها واصدقائها معا - بحلة جديدة بطبعة ثانية متقنة ومزينة .

هذه ظاهوة ذات شأن في تاريخ تطور هذه الإشكالات . أنها المؤشر - وليس المؤشر الأكيد طبعاً - على أنها على طريق الخلود لسائره . واننا وإن تمنينا لها النجاح في النهاية ، فإننا لعلل يقين بأن مزالقتها على تلك الطريق لكثيرة . ولذلك فعليها أن تمجاهد الجهاد الكبير . ومع نجاحها في ذلك فقد لا تخلد . وليس في هذا ، بحكم الضرورة ، ما يسيئنا - خصوصاً ، إذا كانت مرحلة لتطور افضل للحضارة الانسانية .

.....

---

(١) ملحق الأنوار : بيروت الأحد ٢٥ شباط ١٩٦٨ .

نعود الى مطلع هذه المقدمة . لقد كان طموح العلامة المرحوم قليب حتي ، كطموح المهندس العبقري كريستوفر رين ، ان يخلد بأعماله . أما حسابها مع الخلود ، كواقع تاريخي ، فتركه للتاريخ .  
وانه ليسعدنا ويشجعنا أن نقرأ في كتابه لنا ، ولرايحاء ، نبوءته المتضائلة ، بأن اشكالات ستخلد .

ويبقى لاثبات ذلك الحلم الطموح في هذه المقدمة هدف أبعد . أنه أبلغ ما قيل في تأييد ذلك العصامي العلامة . ولا يضيره في شيء أنه هو نفسه مدبجه .

. . . . .

### وعلاقته بأشكالات ؟

أنها ذات أبعاد متعددة . ذكرنا بعضها ، وبعضها لا يخفى على القارئ اللبيب .  
غير أن أهم هذه الأبعاد في نظرنا أنها تلتقي وذروة ما تبقى اشكالات تقديمه كتعديل لفلسفتي الشرق والغرب معاً ونصحيح ، لها حيث تقول : « قيمة الانسان في عالم عادل ما اتجزأ ! »<sup>(١)</sup> .

ظهور الشوير ، ٢٠ نيسان ١٩٧٩ .

ملحم قريمان

---

(١) راجع في هذا المؤلف بحث : « الناس متساوون : بأي معنى ؟ »

## التمهيد

يجمع بين هذه الدراسات ، على ما هي عليه من قوارق هامة ، انها جميعها تركز على كشف ما غمض على مفكرين ليسوا بشكرات في عالمنا الفكري من تحبظات فكرية عقائدية . ويتبين بعد التدقيق والتفتيش ان وراء هذه الاشكالات الفكرية ، اميال بعض المبادئ المنهجية الهامة . تنبه الى هذه المبادئ تأمن خطر التعتثر . فالهجة الايجابية التي تتضمنها جميع هذه البحوث فتجمع لذلك بينها - الهجة التي ينبغي ان تقرأ بين السطور ووراء الكلمات والافكار ، هي ان للمنهجية الواعية المدروسة هي المدخل الافضل والاصح لجميع المحاولات الانسانية الكبرى .

واتفق ان توفرت لدينا امثلة على اسناد هذه الهجة في حقول ثلاثة : الفلسفة بمعناها المركز ، وفلسفة التاريخ ، والفكر السياسي . لذلك ينقسم الكتاب الى ثلاثة اقسام . وان كانت الدراسات هذه بصفتها التقنية المركزة تعطي الانطباع ، لاول وهلة ، بأنها سلبية ، فان هذا الانطباع سيتلاشى ولا شك برهة بميز القارىء الفطن بين السلي والنقدي .

فالسلي هو الذي يرفض عجة بالرفض لا لغاية ابعاد او مقصد اسمى . في الواقع قلما يعرف السلي لغاية ابعاد او مقصدا اسمى . السلي لا يعرف ما هو الشيء الذي ، لو اتفق ان رآه ، قبل به وتبناه وحبه . يكتفي السلي بالرفض .

تختلف الحال مع الناقد . هذا يعرف ما يريد . واذا رفض ، يرفض لان المرفوض لا يوفر عناصر من الضروري ان تتوفر في العمل الفني . فرفضه اذن ليس عجة بالرفض بل سعيا وراء الافضل والاكمل . ويعرف ، فوق هذا ، ما هي الشروط التي لو توفرت في الاثر الفني لجعلت منه عملا مقبولا او مستحسنا او عبقريا .

فدراستاته هذه هي نقدية ولا شك . ولم نرجعها ابدا ان تكون سلبية . ولكن ، لسنا بواقفين من اتنا قد وفقنا بجعلها دائما وابدا ايجابية . على كل ، نود ان نعلن ان مقصدنا منها ايجابي على صعيدين :

الصعيد الاول هو تبيان بطريقة غير مباشرة لاهمية التهجية في جميع المحاولات الانسانية الكبرى سعيا وراء الحلول الشافية للقضايا العظمى .

والصعيد الثاني هو تقديم دليل ، اما مباشرة واما بطريقة غير مباشرة ، اما للفكرة واما للطريقة التي نخضعها للبحث والتدقيق . فالتجربة للدليل الذي يتطلب نضجه وقتا وجهدا طويلا ، وتقديم الدليل الجاهز ، والاقتراح باستبدال النهج الذي نيين ضعفه بنهج اقوى وامتن . تلك هي محاور الصعيد الثاني الفكري الذي نود القارىء ان يتنبه اليه .

وغني عن الاشارة ان القضايا المطروحة هنا هي قضايا عامة . ولكن مواقفنا من هذه القضايا هي اكثر<sup>(١)</sup> اهمية من القضايا ذاتها . واهم مقومات تلك المواقف هو تفهمنا لها . فبلون هذا التفهم - بدون للاطمئنان الى صحته ، بقدر ما اعطينا الى ذلك سبيلا ، نترجع معا تلك القضايا وسلامة مواقفنا منها .

ويجدر بالقارىء - منعا للالتباس - ان يشاركنا برأي واحد وهو يقرأ هذه الدراسات . ذلك الرأي هو انه من الضروري ان نميز تميزا واضحا بين القضية المدروسة او الطريقة المعالجة وبين صاحب هذه القضية والطريقة . ان سهام نقدنا موجهة بالاصل وعن قصد نحو القضايا والافكار والمبادئ ونحو الوسائل والطرق المستعملة للدفاع عن هذه الافكار والمبادئ والقضايا . اما الاشخاص فلمورهم ، من زاوية معالجتنا ، ثانوي جدا . واذا كان لا بد من ان تعيب طرايطش النقد لقضية ما صاحب هذه القضية ايضا ، فهذا امر لا مهرب منه ولا مفر . ولكن ، لنكن على اتفاق نحن والقارىء على ان الجوهر في هذه الدراسات ليس التعرض للاشخاص بل محاولة التدقيق في صحة القضايا وفي مدى سلامة الاساليب المتبعة لاسناد هذه القضايا .

والغاية القصوى لمحاولتنا المتواضعة هذه جميعها هي السير في موكب الفكر عندنا بشيء من الاطمئنان الى ان غاياتنا المنشودة مستحققة . وان كنا لا نتوفى دائما في تحقيق

---

(١) ملحم تزيان ، الواعظية السياسية ، دار النهار للنشر ، بيروت ، ١٩٧٠ ، ١٩٧٠ ، ص ٧٧ - ٧٨ .

التمعن الكافي في قضايانا الحياتية ، اذ يتطلب ذلك عبقرية خارقة ، فحسبنا ، في هذا الاتجاه ، اننا نحارب سطحية التفكير ! .

ولا افشى سرا اذا قلت اننا بامس الحاجة الى تغيير جذري في طرق تفكيرنا . وحسبنا ان تكون هذه الدراسات تلبية لحاجة لدينا ملحة . اما مقدار التوفيق في هذه التلبية فستترك الحكم فيه للقارئ وللتاريخ .

ضهور الشوير بتاريخ ٩ اذار سنة ١٩٦٧

ملحم قريان





القسم الأول  
إشكالات في الفلسفة



## الدكتور عبد الرحمن بدوي والإلحاد

للدكتور عبد الرحمن بدوي كثير من الدراسات الممتعة والبحوث الشيقة . من هذه الآثار كتاب الإلحاد في الإسلام<sup>(١)</sup> . استلفت نظري ومن ثم اهتمامي في هذا الكتاب - بالرغم من تعدد محاسنه - تحبظ فكري مبدئي يقع فيه المؤلف - تحبظ تعددت نتائجه الفلسفية وتبعاته المنطقية الى حد اوشكت معه ان تداعت نظرية الكتاب الاساسية .

يقول الدكتور في مقدمة هذا الكتاب :

« ان الملحنيين في الروح العربية انما انجهوا جميعا الى فكرة النبوة والى الانبياء وتركوا الالهية . بينما الإلحاد في الحضارات الاخرى كان يتجه مباشرة الى الله . ولا فرق في الواقع في النتيجة النهائية بين كلا الموقفين . لان كليهما سيؤدي في النهاية الى انكار اللعين . فيانكار الله عند اليونان ينفي اللعين ويانكار الاله اللاتماهي عند الغربي ينفي الدين ، ويانكار النبوة والانبياء عند العربي نزول الاحياء . لذا يجب ان نعتبر المعنى الخفي المستتر وراء انكار النبوة اذ لا بد ان نفسر هذا الانكار على انه يتعداه الى الالهية نفسها لانه ما دامت النبوة هي السبيل الوحيد الذي تعرفه هذه الروح العربية للوصول الى الالهية فانها بقطعها اياه قد قطعت في الوقت نفسه كل سبيل الى الالهية »<sup>(٢)</sup>.

اما التخطيط المبدئي الذي يقع فيه الدكتور بدوي فهو - في عرقي - عدم التمييز الجذدي المتواصل المتناسق بين عدة معاني مختلفة لكلمة الحاد . وكان من نتائج هذا التعمامي ( النظري ام التطبيقي ) من مختلف معاني « الحاد » ان تورط الدكتور بدوي في خطأ عدم

(١) عبد الرحمن بدوي كتاب من تاريخ الإلحاد في الإسلام . القاهرة . مكتبة النهضة المصرية سنة ١٩٤٥ .

(٢) المرجع ذاته . المقدمة ص ح .

التمييز بين الحضارة العربية من جهة وبين الحضارتين الغربية ( الأوروبية ) واليونانية من جهة ثانية . بينما اختلفت هذه الحضارات اختلافا مهما - بالنسبة لمسألة الاتحاد - فقد ذهب الدكتور - وملعبه سطحي ومخطيء كما سنبين - الى انه « لا فارق في الواقع في النتيجة النهائية بين كلا الموقفين » . وحجة الدكتور في ذلك ان كلا الموقفين « سيؤدي في النهاية الى انكار الدين » . وهذا يدلنا على خطأ ثان يفوقه اليه عدم تمييزه بين معاني « الاتحاد » المختلفة . فاذا سلمنا مع الدكتور بان الدين يعني الله او الاله اللامتناهي فهل نقدر ان نسلم معه ايضا - بدون ان نتهم اما بسطحية التفكير واما بارتكاب اخطاء تعاند الواقع التاريخي - بانه « بانكار النبوة والنبوات عند العربي تزول الاديان » ؟ واذا كانت للدكتور بدوي حجة لاتخاذ هذا الموقف الاخير - « النبوة هي السبيل الوحيد الذي تعرفه هذه الروح العربية للوصول الى الالهية » - فان هذه الحجة لا تعدو كونها خطأ كما سنبين وكما يعرف الدكتور نفسه . وهذه غلطة ثالثة تزداد على لائحة الغلطات التي يمر الدكتور اليها بطريقة غير مباشرة - عدم تفريقه الجدي والواعي بين معاني « الاتحاد » المتباينة .

فما يلي سنحاول ان نبين ان الاتهامات السابقة التي نسوقها ضد الدكتور بدوي ليست بالاتهامات الاعتيادية . جميعنا في ذلك مستكون اولاً : اقتباسات من أقوال الدكتور بدوي نفسه في كتاب الاتحاد في الاسلام وثانياً : المبادئ الاساسية للاقناع المنطقي والبحت الفلسفي - المبادئ التي وجب احترامها على كل من احتكم الى العقل .

## - ٢ -

أ - لقد ذكرنا ان « الاتحاد » هي كلمة ذات معان مختلفة وان التفريق بين هذه المعاني هو من شروط البحث العلمي الدقيق . فانسب وافيد بداية لهذا البحث اذن هو تبين هذه المعاني المختلفة والفوارق المنطقية بينها .

لا يخفى على الناقد المتبصر ان نفي النبوة لا يتضمن نفي الالهية وان كان نفي الالهية يتضمن نفي النبوة ( انظر مقطع ٣ فيما يلي ) . اذا كانت النبوة نتيجة اتصال الاله باحد عبادِه فإمكان الرجل المفكر - منطقياً - ان ينكر هذه الوسيلة دون ان ينكر وجود الله . ذلك لان وجود الاله شيء وعملية الاتصال بين هذا الاله وعباده شيء آخر . لذلك فنفي الالهية شيء ونفي النبوة شيء آخر .

وهكذا يتبين ان « للاتحاد » - على الأقل - معنيين مختلفين . احدهما للمفهومين هو

تعبير عن نفي وجود الله ، وثانيهما تعبير عن نفي النبوة كطريقة لمعرفة الله . وإذا كان نفي وجود الله الحاددا - وهو كذلك - فليس نفي النبوة الحاددا بنفس المعنى لهذه الكلمة .

ب - قد لا يكون الحاددا بالمعنى الثاني السابق نفيًا حتى لمعرفة الله . ان نفي النبوة يقود الى نفي معرفة الله اذا سبق وتقرر ان النبوة هي الطريقة الوحيدة الممكنة للاتصال بالله . فرجل ينفي النبوة ويقر بان النبوة هي الطريقة الوحيدة لمعرفة الله لا يقدر - منطقيًا - ان يدعي بعدئذ معرفة الله . كل من اعترف بهاتين النظريتين معا في وقت واحد قطع علاقة كل معرفة بينه وبين الله . ولكن رجلا ينفي النبوة ولا يسلم بان النبوة هي الطريقة الوحيدة لمعرفة وجود الله يقدر - منطقيًا - ان يدعي معرفة الله بالرغم من نفيه النبوة . عندئذ عليه ان يبين الطريقة - غير النبوة - التي توصله الى الله . لقد اتخذت هذه الطريقة « اللاتبوية » - تاريخيًا - إحدى الوسيلتين : اما العقل واما الشطح الصوفي .

وهكذا يتبين انه من الممكن ان ينفي احدهم النبوة ويقر بنفس الوقت بمعرفة الله - الموقف الذي يتضمن - على فكرة - الاقرار بوجود الله . بناء عليه فنفي النبوة شيء ونفي معرفة الله شيء آخر . نعم ان نفي معرفة الله يتضمن نفي النبوة - اذ ان النبوة واحدة من عدة طرق لمعرفة الله . غير ان نفي النبوة لا يتضمن - لنفس السبب - نفي معرفة الله .

ج - وهناك فرق منطقي هام بين نفي وجود شيء وبين نفي معرفته اذ ان نكران معرفة الشيء لا يتضمن نكران وجوده . اذا قلت : « لا اعرف اذا كان في الغرفة المجاورة ابريق فضي » فانك تقول شيئًا يختلف اختلافًا منطقيًا ذا أهمية عن قولك : « لا يوجد في الغرفة المجاورة ابريق فضي » . ان ما يقرر صدق أو كذب الجملة الثانية لا يقرر - ضرورة - صدق أو كذب الجملة الاولى . اذهب الى الغرفة الثانية وفتش ، فاذا وجدت ابريقًا فضيًا فقد كفى هذا لجعل الجملة الثانية كاذبة . ولكن ذلك لا يجعل الاولى كاذبة . قد تكون الجملة الاولى صادقة بالرغم من هذا الاختبار . ذلك لان الجملة الاولى تعبر عن حالة عقلية - نفسانية في كيان قائلها وليست لذلك - كالثانية - تعبيرًا عما هو واقع الحال ( او بعض مقوماته ) في الغرفة المجاورة . وهكذا فالذي يضمن صدق الجملة الاولى هو حالة نفسانية - عقلية في المتكلم يقطع النظر عما هو واقع الحال في العالم الخارجي - بما فيه محتويات الغرفة المجاورة . ثم ان محتويات الغرفة المجاورة ( او على الاخص وجود ابريق الفضي فيها ) تقرر صدق الجملة الثانية بقطع النظر عما هي الحالة النفسانية - العقلية للمتكلم . فاذا صح ان هنالك فرقًا منطقيًا - ونذهب الى ان هذا الفرق ليس

موجودا فحسب بل هو ذو أهمية تذكر ( انظر ايضا مقطع ٥ فيما يلي ) - بين معرفة الشيء وبين وجوده فمن الضروري عندئذ ان نفرق بين « الحاد » بمعنى نفي معرفة الله و « الحاد » بمعنى نفي وجود الله .

د - والخلاصة هي انه تبين لنا لحد الان ان هنالك ثلاثة معان - لكلمة الحاد .  
الاول - نفي وجود الله .

الثاني - نفي النبوة كطريقة معينة لمعرفة الله . وهذا لا يتضمن ضرورة نفي معرفة الله .

الثالث - نفي معرفة الله عن أية طريقة كانت ( النبوة غير مستدركة ) .  
هـ - وواضح عما تقدم ان المعنى الاول و « الحاد » هو اقصى حدوده . لانه من كان ملحدا بهذا المعنى فهو بحكم المضمون المنطقي ملحد ايضا بالمعنيين الباقيين . من نفي وجود الله لا يسعه ان يدعى معرفته لا عن طريق النبوة والوحي ولا عن اي طريق آخر . وإذا ادعى ذلك فادعائه هو إما خطأ واضح واما وهم فاضح . اذا نفى احلهم وجود الله تضمن موقفه هذا اتهامه من ادعى معرفة الله عن اي طريق وبأية واسطة بأنه غطىء او موهوم بادعائه . ان نكران وجود الله يتضمن تخطئة أية طريقة - النبوة غير مستدركة - تدعى معرفة الله . فالمعنى الاول اذن هو اقصى درجات الحاد واعقها واكفرها . يليه المعنى الثالث . اما المعنى الثاني فهو اخفها واضعفها كفرا .

و - فهل تريد ان تطلق وصف ملحد على من ينكر النبوة ويصر في نفس الوقت على معرفة الله وجوده ؟ بإمكانك ان تفعل هذا اذا شئت<sup>(١)</sup> . اذ ان اطلاق التعابير على الامور المعبر عنها بها امر اختياري محض . قد يقود هذا في بعض الاحيان الى سوء الفهم او التضاهم ، خصوصا اذا اختلف قرارك بهذا الشأن عما يعرفه العرف والتقليد . غير انه بالامكان تدارك هذه النتيجة . كل ما يطلب من المؤلف في هذه الظروف هو ان يتم قليلا بتوضيح معانيه او قراراته وتفسيرها . وهكذا - ولنفس الاسباب ونفس الشروط - بإمكانك ان تستخدم كلمة ملحد لتعني من ينفي وجود الله او من ينفي معرفة الله او من ينفي الامور المذكورة جميعها ( النبوة ، معرفة الله ، ووجود الله ) معا . غير ان ذلك قد

---

(١) كما هو بإمكانك ايضا ان تجعل من « الحاد » نوعا من الدين اذا شئت . راجع لثمة « اسرع الفكر الملتزم » التي انتقدت في اوتيل كارلوتون من ٢٦ الى ٣٠ آب ١٩٦٨ وخصوصا حراستي الشيخ جبري الصالح والاب مالك السوسي .

يقودك - وكثيرا ما يحصل هذا - الى سطحية التفكير . ويحصل ذلك عندما تستخدم هذه الكلمة ( نفس الكلمة ) باحد معانيها ، حيث يجب عليك - بحكم المنطق والمعنى او بحكم الواقع الذي تصف - ان تستخدمها بمعنى اخر من معانيها المختلفة . ويتيح ذلك بحكم الضرورة عندما تجهل الغروق المهمة التي تميز احد هذه المعاني عن سواه .

### - ٣ -

نقدر ان نتقدم الآن - على ضوء ما تقدم - الى تحليل ادعاءات الدكتور بدوي في المقطوعة المقتبسة سابقا ( مقطع ١ ) . من هذه الادعاءات التي تستدعي انتباهنا قوله « بانكار النبوة والانبياء عند العربي نزول الاديان » . فيجعل بنا ان نقف قليلا عند هذه النقطة .

ليس من الصعب ان يستنتج القارىء ان الدكتور بدوي لا يستخدم معنى « دين » كمرادف لمعنى « نبوة » . قد يكون الاقرار بالنبوة من مبادئ الدين . ولكن الدين - ولست اخال الدكتور بدوي يجادل بهذا - يتضمن اعتقادات ومبادئ اهم من الاقرار بالنبوة - كالاقرار بوجود الله (١) مثلا . ان الاعتقاد بالنبوة بمزول عن الايمان بوجود الله هو اعتقاد غير نافع ولا مجد - بل هو اعتقاد فارغ لانه اذا كانت هنالك قيمة للنبوة فتركز هذه القيمة على ان النبوة هي وسيلة لمعرفة الله واراداته وشرائعه . فاذا نفيت « الله » فعليك ان تضع « النبوة » في سلة المهملات . ونفيك للنبوة قد لا يؤثر مطلقا على الاعتقاد بمعرفة الله ووجوده - محور الدين . اذن نفي النبوة لا يعني نفي الدين لانه - كما سبق وبينا (مقطع ٢-٤) - ب ، ج ، د ) من الممكن ان ينفي رجل النبوة ولا ينفي معرفة الله او وجوده . لهذا فقد اخطأ الدكتور بدوي عندما اعلن : « لذا يجب ان نبصر المعنى الخفي المستتر وراء انكار النبوة اذ لا بد ان نفسر هذا الانكار على انه يتعداها الى الالهوية نفسها » . وخطأ الدكتور بدوي مزدوج هنا . في الدرجة الاولى ، نكران النبوة لا يعني نكران الدين مطلقا - الا اذا ساوينا معنى « النبوة » بمعنى « الدين » - الامر الذي لا يشتمل مسؤوليته

(١) او بالاحرى بالحياة الخالدة .

(٢) « ان الشيء - اهم كان الايمان بالحياة الباقية لا الايمان بوجود الله وبيته الرائع التالي ، مع غيره طبعاً ، وهو ان الهند انجبت ديانتين لا تؤمنان بوجود الله (Janism) و (Buddhism) . - ديانتين تتكلمان على شريعة اديوية اخلاوية بمزول عن

وجود مشرع ... والنص الحديث للمسيحية هو نص لاهوتي يفر ويعترف بان الله قد مات »

Narsingh Narain, «The Problem of Pessimism», in *International Humanism* Vol. III  
T Wb 1968 P.9.



اي مفكر رصين . في الدرجة الثانية ليس من الضروري بثبات ان نفي انكار « النبوة » على انه « يتعداها الى الالهوية نفسها » .

اذا كان نكران النبوة عاجزا - بحكم المعنى والمنطق - عن تعدي ذلك الى نكران معرفة الله ( راجع مقطع ٢ - ب سابقا ) فانه ولا شك من تعدي ذلك الى نكران وجود الله اعجز . ( ٢ - ج ) .

- ٤ -

واذا كان نفي النبوة - بعد ذاته - عاجزا عن تعدي ذلك الى نفي معرفة الله ، فانه بمساعدة مبدأ ثان لا يعجز - منطقيا - عن ذلك . ان نفي النبوة اذا اقترن - كما سبق وبيننا ( مقطع ٢ - ب ) بالاقرار بالمبدأ القائل : « النبوة هي الطريقة الوحيدة لمعرفة الله » تعدي ذلك عن حق - حق المعنى والمنطق - الى نفي معرفة الله . عندئذ نكران النبوة يعني نكران معرفة الله . ( ولا يعني نكران وجود الله ) . واظن الدكتور بدوي يتبنى هذه النظرية عندما يقول :

« انه ما دامت النبوة هي السبيل الوحيد الذي تعرفه هذه الروح للوصول الى الالهية فانها يقطعها اياه قد قطعت في الوقت نفسه كل سبيل الى « الالهية كذلك » اي الى معرفة الله<sup>(١)</sup> .  
لكن هذه النظرية معرضة للتحدي ولا تسلم من مهام النقد . هل هو صحيح ان النبوة - كما يلعب الدكتور بدوي - هي السبيل الوحيد الذي تعرفه هذه الروح العربية للوصول الى الالهية ؟

قول الراوندي - اشهر الشخصيات العربية الملمدة باقرار الدكتور بدوي نفسه - يضيي غيضا من النور على نوع الجواب الصحيح لهذا السؤال .

« قال الراوندي ان البراهمة يقولون انه قد ثبت عندنا وعند خصومنا ان العقل اعظم نعم الله سبحانه وتعالى على خلقه وانه هو الذي يعرف والرب ونعمه »<sup>(٢)</sup> .

نعم ان هذا المقتبس لاشارة الى اعتقاد البراهمة . لذلك لا يصح ان يكون حجة معنا ضد الدكتور بدوي الا اذا بينا ان الراوندي يتبع البراهمة في هذا الاعتقاد .

---

(١) عبد الرحمن بدوي . كتاب من تاريخ الاخلاق في الاسلام . القاهرة سنة ١٩٤٥ . ص ٨٠ و ص ٩١ .

غير ان هذا ليس ضروريا جدا لبحثنا الحاضر لسبين :

**الاول -** ان كل مطلع على تطور فلسفة الفكر العربي يعرف ان الراوندي يعتق هذا المذهب .

**والثاني -** هو انه على افتراض ان لم يجار الراوندي البراهمة - اي على افتراض ان الاستشهاد بالراوندي لا يثبت حجتنا ضد الدكتور بدوي فان الرازي كما منين يثبت بلا شك ولا جدل .

جاء في كتاب الطب الروحاني للرازي ما يلي :

« ان الباري - عز اسمه - انما اعطانا العقل وحيثا به لتال وتبلغ به من المنافع العاجلة والأجلة غاية ما في جوهر مثلنا بلوغه وانه اعظم نعم الله عندنا وأنعم الاشياء لنا وأجدها علينا وبالعقل اهركتنا جميع ما ينفعنا ويحسن ويطب به عيشنا ونصل الى ينيتنا ومرادنا . . . وبه تركنا الامور الباطنة البعيدة منا الخفية المستورة عنا . . . وبه وصلنا الى معرفة الباري عز وجل الذي هو اعظم ما استنوكنا وأنفع ما اصبتنا . . . »<sup>(١)</sup>

فهذا اقرار واضح من قبل الرازي بوجود الله وبامكان معرفته ولكن ليس عن طريق النبوة بل عن طريق العقل . ولم يكن العقل الطريقة الوحيدة - غير النبوة - التي عرفتها الروح العربية تاريخيا فعرفت بواسطتها الله . هنالك طريقة ثانية - اعني - الشطح الصوفي . قد يكون الرازي غططا بادعائه هذا . وقد يكون الصوفيون موهومين . ولكن البحث في هذه المسألة مسألة ثانية . اخطأ الرازي أم اصاب وصح ادعاء الصوفيين أم لم يصح الواقع الواضح هو ان الدكتور بدوي قد أخطأ عندما أعلن « ان النبوة هي السبيل الوحيد الذي تعرفه هذه الروح العربية للوصول الى الالوهية » . وهذا ما همنا بتيانه في هذا السياق .

والغريب المدهش هو ان الدكتور بدوي « يعرف » ؟ هذا . فهو يقول :

« . . . وكانت فكرة النبوة هي حجر الزاوية في هجوم هذا الاتحاد على الاسلام ويلوح ان الامر قد انتصر عليها وتحدد عندما فلم يتعداها الى الشك في الالوهية نفسها »<sup>(٢)</sup> .

وايضا :

« . . . الراوندي اذ يؤمن باله خالق حكيم ولكنه لا يؤمن بالنبوة والانباء » .

فكيف يوفق الدكتور بدوي بين هذه المقتبسات المتناقضة المعاني ؟ ( قابل هذه

(١) عبد الرحمن بدوي كتاب من تاريخ الاتحاد في الاسلام . القاهرة مكتبة النهضة المصرية سنة ١٩٤٥ ص ٢٠٢ .

(٢) عبد الرحمن بدوي كتاب من تاريخ الاتحاد في الاسلام . القاهرة ١٩٤٥ ص ١٩٨ .

المقتبسات بالمقتبس المنقول في مقطع ١ سابقا) لست ادري !

قد تكون المعجزة احدى اسباب هذا التخطئ المطفي والسطحية الفكرية . وقد يكون السبب اعظم والمرضى اعضل من ذلك . ومهما يكن الامر فمن الواجب ان تنتزه الدراسات المسؤولة الرصينة عن مثل هذه المشروبات . ان مبدأ الامانة العلمية والمسؤولية التي يفرضها هذا المبدأ على المشتغلين بالتفتيش العلمى والتوجيه الثقافى يجعل وجود مثل هذه الاخطاء في البحوث العلمية امرا مستغربا مستهجنا . . .

- ٥ -

واخبرا هل يخامر - بعد كل ما سبق شرحه وتحليله - احدا شك في كيفية الجواب على السؤال المخصص بالمقابلة - بالنسبة لقضية الالحاد - بين الروح العربية من جهة والروح الغربية واليونانية من جهة ثانية ؟

لقد تمثل الالحاد الاوروبى بكلمات نيتشه : « لقد مات الله » . وعبرت العبارة التالية عن الالحاد اليوناني « الالهة المقيمة في المكان المقدس قد ماتت » . اما الالحاد العربي فيتمثل في هذه الجملة « لقد ماتت فكرة النبوة والانبياء » . وهكذا فقد نفى اليوناني والغربي للمحد الالهية نفسها بينما اكفى العربي للمحد بنفي النبوة . وشأن بين هذا الالحاد وذاك !

وهل يخامر احدا شك - بعد ما مر - ( مقطع - ٢هـ ) بان ما يستخلصه الدكتور بنوي بهذا الخصوص - « اي انه لا فرق في الواقع في النتيجة بين كلا الموقفين » - هو استخلاص غلط ؟

ان هنالك فرقا - وفرقا مهما نظريا وواقعيا معا - بين من يجرؤ - بحق او عن عباطة - ان يتحدى الله وبين من لا يفعل ذلك - كان امتناعه هذا عن حكمة ام كان نتيجة لحوف وجبانة . ان الروحيين الاوربيين واليونانيين تحمرا على اعلان حكم « النفي » و « الموت » حتى على الله نفسه<sup>(١)</sup> . لقد اعلنا موته . هذا الالحاد ولا شك . اما الروح العربية فلم

(١) « according to Jasper's analysis Nietzsche's admission (of the death of God) is one of the most important philosophical discoveries of our age ». Adolph Lichtigfeld, «Maimonids' Attributions and Jaspers' Cipher», *Akten des International Kongresses für Philosophie*, Wien, 2-9, September, 1968, Universität Wien, 1970, Band X, P. 490.

تبلغ هذا الحد من الجرأة أو إذا شئت فقل العقوق . ابعد ما ذهبت اليه هذه الروح بهذا الخصوص هو نفي النبوة . وهذا الحد ايضا اذا شئت . ولكن ان تخططين هذين المعينين « لالحد » فظنهما غير مختلفين اما واقعا واما بالنتيجة التي يقود كل منهما اليها فهو تخبط فكري . وتضاعفت غلطة من اخفق - لهذا السبب - في محاولة المقابلة بين روحيات مختلفة عنفا وعمقا - بالنسبة لهذه المسألة - فظنهما لا تختلف ابدا .

ام أنه يقع في فخ الحل الاسمي للمقضية الاصلية ؟

- ٦ -

واذا كان تحديد الكلمات من المبادئ الاساسية في البحوث العلمية الرصينة ، فان التمييز بين المعاني المختلفة للكلمات - عندما تكون هذه الكلمات ذات معان مختلفة - من المبادئ الاساسية ايضا في مثل هذه البحوث . اما الانتباه الى مثل هذه المبادئ وتخصيص الدرس الكافي للتعرف الى ما ينتج عنها - اذا ما روعيت قواعد الاستنتاج المنطقية وشرائعه الفلسفية - فهو من الامور الاكثر اساسية واهمية . وما قيمة المبدأ - اي مبدأ كان - اذا لم ينتج الناس - المسؤولون منهم على الاخص - الى الحالات التي تدعو الى تطبيقه والى نتائج مثل هذا التطبيق ؟ عند ذاك تتساوى معرفة المبدأ وعدم معرفته . وهذا جحود بمقدرة العقل ونكران لنعم المعرفة ! من فاته الانتباه الى الظروف التي تتطلب تطبيق مبدأ ما ، فاتته - بلملك - فرص الاستفادة منه . ومن غابت عنه نتائج تطبيق مثل هذا المبدأ حرم - بذلك ولافتقاره الى منح التنبؤ وبعد النظر - من بركات التصميم الحذر وتبخرات النجاح الواعي - لذلك صار التعامي من علاقة المبدأ بالحالات الواقعية التطبيقية التي يحيط بها هذا المبدأ امرا يحسن بالاشخاص الاعتياديين العاقلين تجنبه . وان حسن ذلك بالنسبة للاشخاص الاعتياديين فانه قد وجب على المفكرين الموجهين المسؤولين<sup>(١)</sup> . . .

---

ب - ملحم قربان ، الواقعية السياسية ، دار النشر ، بيروت ، ١٩٧٠ ، الفصل التاسع ص ١٣٦ .  
ج - انظر كذلك ، Paul Grimley Kuntz ، «The Death of Absurdism» ، Akten, op. cit. p. 16 .  
(١) ظهر هذا البحث في مجلة الابحاث عن الجامعة الاميركية في بيروت عدد اذار سنة ١٩٥٧ .



## إخوان الصِّفَاء ونفي الخلاء

لقد حاول اخوان الصفا ان ينقضوا زعم القائلين بوجود الخلاء<sup>(١)</sup> .  
 « وقد نقض اخوان الصفا هذا الزعم عن طريقين - اولها ان « المكان » معناه ما يقبل حلول الاجسام فيه فاذا اعتبرنا مكانا لا يقبل حلول الاجسام فقد نقضنا تعريف المكان . وثاني الطريقين ان الخلاء لو كان « موجودا » لكان محتاجا الى مكان يوجد فيه ولكن هذا المكان ايضا محتاجا الى مكان اخر وهلمجرا . فالخلاء اذن غير موجود اصلا لا في داخل العالم ولا في خارجه » ( ١ - ٢٥٨ ، ٢ - ٢٣ ، ١٥ ، ٣ - ٢٧٤ )<sup>(٢)</sup> .

- ٢ -

يتهم اخوان الصفا مناوئتهم بالرأي انهم يناقضون انفسهم . هذا معنى انتقادهم الاول . بكلمة ثانية جملة « مكان خلاء » هي - في رأي الاخوان - جملة تناقض نفسها بنفسها . اذ ان « مكان » يعني « ما يقبل حلول الاجسام فيه » . « وخلاء » يعني « ما لا يقبل حلول الاجسام فيه » . وواضح ان الجملة الثانية تناقض الجملة الاولى .

رب متائل يقول - وكل قارئ نقادة يجب أن يسأل هنا - عن العلاقة بين - أولا - ما وصلنا الى تقريره حتى الان - اي ان الجملة « مكان خلاء » هي جملة تناقض نفسها بنفسها ، وثانيا ما يقصد استنتاجه - اي « ان الخلاء غير موجود » . الحلقة المفقودة بين

(١) الاصح ان نقول « بالخلاء » بدلا من « بوجود الخلاء » .

(٢) كتاب اخوان الصفا للدكتور صبر فروع ص ٣٦ .

هذين المفهومين هي مبدأ منطقي مشهور أعني المبدأ القائل - كل شيء « تناقض مفهومه لا يمكن أن يوجد » أو « كل ما تناقض معناه امتنع وجوده » أو « أن معنى كل موجود لمو خال من التناقض » .

فاذا سلمنا بكل ما سبق شرحه تبين لنا أن الانتقاد الأول الذي يقدمه اخوان الصفا ضد مناوئهم بالرأي فيما يتعلق بالخلاء هو - بالرغم من نفسه - منطقي مقنع عندما يتم<sup>(١)</sup> .

غير أن اخوان الصفا ومناوئهم معا يرتكبون خطأ فادحا هنا . هذا الخطأ هو العبث بالكلمات . فقد جمعوا بين « الوجود » و « الخلاء » - أي نفى الوجود في جملة واحدة . فلا غرو أن تناقضت ! يقودهم الى ارتكاب هذا الخطأ سؤال ماء تركيبي وفهمه وتفويحه ، أعني السؤال : « هل الخلاء موجود ؟ » فإن هذا السؤال يتضمن تناقضا داخليا . وكذلك التكلم « بوجود الخلاء » - كما سبق وفصلنا في مطلع هذا البحث - هو ايضا يتضمن تناقضا . غير أن مفهوم « خلاء » لا يتضمن أي تناقض .

- ٣ -

الدرس الذي يجب أن نستنتجه مما تقدم هو أن بعضا من تراكيبنا اللغوية وعلى الأخص الاسئلة التي نحاول الاجابة عليها تتضمن تناقضا - اذا لم ننتبه اليه - قادنا الى تحييطات فكرية . ليس كل سؤال يجدير أن يجاب عليه . من الشروط الاساسية التي يجب أن يتمها سؤال جدير بالاجابة هو خلوه من التناقض . . . .

- ٤ -

لنتقل الآن الى الانتقاد الثاني الذي يتبناه<sup>(٢)</sup> اخوان الصفا ردا على من يقول « بوجود الخلاء »<sup>(٣)</sup> .

(١) أ - مكلا خلاء ، يتضمن تناقضا .

ب - كل ما تضمن تناقضا لا يمكن أن يوجد . .

ج - مكان خلاء لا يمكن أن يوجد .

وهذه ، كما لا يخفى ، حجة يرفضها الديالكتيكيون - ومنهم الماركسيون -

(٢) هذا رأي الفيلسوف اليوناني زينون الايلي ( ت ٤٣٠ ق . م ) عمر فروخ اخوان الصفا ص ٣٦ - ملاحظة .

(٣) هذا كلام بهمل .

« افترض ان الخلاء موجود » يقول صاحب هذا الانتقاد « تر أن افترضك هذا يقوله الى الاقرار بما هو غير ممكن » . « ان الخلاء لو كان موجودا » لكان محتاجا الى مكان يوجد فيه ولكان هذا المكان ايضا محتاجا الى مكان آخر وهلمجرا » .

من الواضح ان هذا الانتقاد هو انتقادان معا . الانتقاد الاول لا يعدو كونه ترديدا للانتقاد الذي سبق ودرسناه في المقطوعة السابقة ( راجع مقطع ٢ ) . لذلك سنهمل تحليله ثانية . وهو يدور حول التناقض الموجود في جمع كلمة « وجود » وكلمة « خلاء » في جملة واحدة .

اما الانتقاد الثاني - وهو ما يهمنا الآن - فهو ايضا كالاول ناقص يجب تكميله حتى يصبح واضحا ومفهوما . ما ينقصه هو المبدأ القائل : « الذهاب الى ما لا نهاية له » غير ممكن » . بناء عليه اذا استبدلنا كلمة « وهلمجرا » في القطعة السابقة « الى ما لا نهاية له » ثم أردفنا على المقطوعة ما يلي تم البرهان .

« ولكن الذهاب الى ما لا نهاية له غير ممكن . فالخلاء اذن غير موجود » . فهذه هي اذن صورة الانتقاد الثاني كاملة : ( راجع - ٩ - للمقابلة ) .

« . . . ان الخلاء لو كان موجودا لكان محتاجا الى مكان يوجد فيه ولكان هذا المكان ايضا محتاجا الى مكان آخر وهكذا الى ما لا نهاية له . غير ان الذهاب الى ما لا نهاية له غير ممكن . فافتراض وجود الخلاء يقود الى افتراض ما هو غير ممكن . فالخلاء غير موجود » .

والآن ، هل نقبل هذا كبرهان مقنع ؟ كلا ! . اذن اين هي نقطة ضعفه ؟ لو قبلنا بهذا البرهان لاضطررنا - بمنطق هذا القبول - والا اتهمنا انفسنا بأننا تنافض انفسنا - بالقبول « لا يوجد شيء مطلقا في العالم » . ولكن هذا اعتقاد خاطيء . والبرهان على خطئه الاختبارات اليومية التي نقوم بها . حتى ديكارت - لم يذهب الى هذا الحد من التخريف ! أولست تهتم بالجنون او على الاقل بالسكر من قال لك : « ان العالم فارغ من كل شيء » ؟ ان افتراضا يقودنا الى مثل هذه النتيجة - النتيجة التي تخالف جميع ما نقرم به من اختبارات تطبيقية - لهراء وهذيان .

كيف يقودنا بعض ما في هذا البرهان الى مثل النتيجة المذكورة ؟  
خذ اي شيء في العالم مثل القلم الذي اكتب به او الطاولة التي اكتب عليها او انا او اي شيء آخر ثم ردد ما رددته البرهان المدروس فتقول .



« انا موجود إذن انا موجود في مكان . وهذا المكان يتطلب مكانا آخر يوجد فيه . وهكذا الى ما لا نهاية له . غير ان اللغاب الى ما لا نهاية له غير ممكن . فانا إذن غير موجود » .

واستبدل « انا » الواردة في البرهان السابق بأي شيء موجود آخر فتر ؟ ان النتيجة ذاتها تنتج من برهانك وهكذا الى ان تستفد كل شيء موجود في العالم . فتفصل الى النتيجة المذكورة سابقا : اي ان العالم فراغ .

بإمكانك ان تلعب ابعد من ذلك - لو صح ان اعتبرنا ما سبق برهانا ، ونحن نقول انه لا يصح - فتقول : ان العالم نفسه غير موجود . « لتبرهن » ذلك استبدل « انا » فيها سبق به « العالم » .

ولكن اين هي نقطة الضعف في البرهان المدروس ؟  
قد يكون هنالك عدة اجوبة لهذا السؤال . الجواب الذي اعرفه هو : « الافتراض ان كل مكان يحتاج الى مكان يوجد فيه » .

- ٥ -

كل سؤال بخصوص وجود اي شيء هو سؤال اختياري<sup>(١)</sup> . اذا اردت ان تعرف اذا كان في محفوظك عشر ليرات تفتحها وتفتش فيها . فمبدأ التحقيق هو المقياس الذي نستعمله للفصل بين الجمل الصادقة والجمل الكاذبة . وهكذا فهو المبدأ الذي نتكل عليه لتبديد او لتثبيت شكوكنا بما يختص بالوجوديات .

---

(١) تلم الاسئلة - كما افهمها - الى قسمين رئيسيين : (أ) بخصوص معنى كلمة أو جملة ما وهذه اسئلة تنفر بالبحث فيما يتعلق بمعاني المفردات والتركيب الموجودة فيها . و (ب) اسئلة بخصوص وجود او عدم وجود اشياء يعبر عنها بمفردات او جمل . وهذه اسئلة ينفر صلق اجوبتها بالاختيار .

الكنسي  
«الجزء اللامتناهي لا يكون»  
«حقيقة المحدود حقة»



## الجُرم اللامتناهي لا يكون المتناهي

هكذا يحاول الكندي ان يبرهن صحة النظرية القائلة : « كل جرم متناه بالفعل » .  
فان كان جرم لا نهاية له فانه ، اذا فصل منه جرم متناهي العظم ، فان الباقي منه : اما ان  
يكون متناهي العظم ، واما لا متناهي العظم .

« فان كان الباقي منه متناهي العظم ، فانه اذا زيد عليه المفصول منه المتناهي العظم كان الجرم  
الكائن عنهما جبراً متناهي العظم ، والذي كان عنهما هو الذي كان - قبل ان يفصل منه شيء - لا  
متناهي العظم .

فهو اذن متناه ، لا متناه ، وهذا خلف لا يمكن .  
وان كان الباقي لا متناهي العظم ، فانه اذا زيد عليه ما اخذ منه ، صار اعظم مما  
كان قبل ان يزداد عليه او مساوياً له .

فان كان اعظم مما كان فقد صار ما لا نهاية له اعظم مما لا نهاية له ، واصغر الشئين  
بعد اعظمهما او بعد بعضه .

فأصغر الجرمين اللذين لا نهاية لهما بعد اعظمهما او بعد بعضه ، وان كان بعده فهو  
بعد بعضه لا محالة .

فأصغرهما مساو بعض اعظمهما<sup>(١)</sup> .

---

(١) ( في الأصل مكلفاً . وكذلك في رسالة وجدانية الله وتمامي جرم العلم » . ونجد في رسالة « ماهية ما لا يمكن ان يكون  
لا نهاية له - الخ . . . » والاشياء المشابهة هي التي لجماد نهايتها المشابهة متساوية » - والمعنى بعد هذا مفهوم ) .

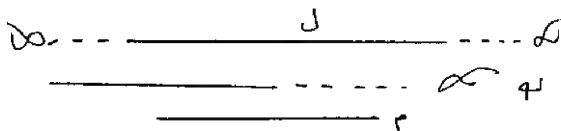
والمساويين هما اللذان متشابهاتهما ابعاد ما بين نهاياتهما واحدة فهما اذن ذوا  
نهايات - لان الاجرام المتساوية التي ليست متشابهة ، هي التي يعدها جرم واحد عددا  
واحدا ، وتختلف نهاياتها بالكثرة او الكيف او معا ، فهما متناهيان -

« فالذي لا نهاية له الاصغر متناه ، وهذا خلف لا يمكن .  
فليس احدهما اعظم من الاخر .  
وان كان ليس بأعظم عما كان قبل ان يزداد عليه ، زيد على جرم جرم فلم يزد شيئا  
وصار جميع ذلك مساويا له وحده ، وهو وحده جزء له وجزؤه اللذين اجتماعا .  
فالجزم مثل الكل - هذا خلف لا يمكن .  
فقد تبين انه لا يمكن ان يكون جرم لا نهاية له » (١) .  
هذه هي حجج الكندي . فما هي مأخذنا عليها ؟

- ٢ -

قد تساعدنا صورة بدائية صيائية كالتالية على تبيان هذه المأخذ وتوضيحها .

ل ك م



وليكن ل الجرم ذا العظم غير المتناهي .  
ولتكن م جرما متناهي العظم فصل عن ل .  
ولتكن ك الباقي من ل بعد ان نأخذ منه م .  
والان نقدر ان نبين تحبط الكندي بما يلي :

(١) رسائل الكندي الفلسفية ، ص ١١٥ - ١١٦ - محمد عبد الهادي ابو ريعه . مطبعة الاعتدال بمصر ١٩٥٠ . راجع ايضا  
ص ١٩٤ - ١٩٥ من الرسائل ذاتها .

ان كان الباقي اي ك متناهي العظم فانه اذا زيد عليه ( اي على ك ) ما اخذ منه ( اي من ل ) صار ( اي مجموع ك + م اي ل ) اعظم مما كان قبل ان يزداد عليه ( اي على ك ) او مساويا له ( اي ل ) .

« وان كان ليس بأعظم مما قبل ان يزداد عليه فقد زيد على جرم جرم فلم يزد شيئا ... »

وهنا يقع الكندي بتخبطه الذي نعني . لانه اذا زيد على ك شيء فقد زاد ك ولكن لم تزد ل . فبدلاً من ان يرجع ضمير لم يزد ل فقد ارجعه الى ك . ولكن هذا غير جائز . بناء عليه فقد اخفق الكندي ، ببرهانه هذا واخفاقه هذا مزدوج .

ان مقدماته لا تحوله منطقياً ان يستنتج ما زعم استنتاجه . ليس هذا فحسب بل قد خلط بين مفاهيم المقدمات المختلفة ، الخلط المعبر عنه بارجاع الضائر الى ما يصح وما لا يصح ان تشير اليه هذه الضائر فعلاً - الخطأ الصرقي البدائي .

### - ٣ -

وهناك تخبط آخر في هذا البرهان تحجب الإشارة اليه .

وهذا التخبط هو من النوع المنطقي ذاته الذي يثله التخطئ السابق . والنوع المنطقي الذي يثله هو اساءة استعمال الرموز . فبينما يسيء التخطئ السابق استعمال الضائر فيشير بها الى ما لا يصح ان تشير اليه يسيء التخطئ هذا الى استعمال الكلمات فيطبقها على حالات لا يصح ان تطبق عليها . وعلى وجه الخصوص يستعمل الكندي هنا كلمة « المساواة » التي هي صفة للجسام المتناهية في اطار يجعلها صيغة للمتناهي . الاستعمال الاول اصيل وصحيح اما الاستعمال الثاني « للمساواة » فهو مفتعل وغبر صحيح . وبواسطة هذا المزلق المنهجي يقع الكندي فريسة خطأ فكري هام ، اي الاعتقاد بأنه برهن امراً بينما هو في الواقع اساء استعمال رمز .

يقول الكندي :

« المتساويان هما اللذان متساويتا ابعاد ما بين نهايتيهما واحدة فهما اذا ذوا نهايات لان الاجرام المتساوية التي ليست متشابهة هي التي يعدها جرم واحد عدداً واحداً ، وتختلف نهاياتها بالكثر أو الكيف أو معاً - فهما متاهيان<sup>(١)</sup> .

(١) رسائل الكندي الفلسفية ص ٥ .

فان كان لهذه الحججة من قيمة فقيمتها هي انها تظهر ان كلمة « متساوي » لا نصف  
الا الاجسام التي يعدها « جزء » عددا متساويا ، وهكذا فلها نهايات . بناء عليه تطبيقها  
على « اللامتناهي » خطأ لغوي . ومع هذا فالكندي يستعملها - لوصف اللامتناهي ؟ .  
وقد كثرت في الفلسفة العربية امثال هذا النوع من التخطي . لذلك عتينا بنبيا نه .

- ٤ -

غير انه ليس من العدل ان نمر بهذا البرهان للكندي دون ان نشير الى نقطة هي من  
الاهمية يمكن . ان الكندي ، كما يظهر من موضوع هذه القطعة المقتبسة من كتاباته ،  
يفرق بين اللانهاية بالفعل « واللانهاية بالقوة » . وهذا تفريق هام .

فقد حاول الكندي فيما مر ان يبرهن ان « اللانهاية بالفعل » هي فكرة مخطئة .  
بكلمة ثانية اللانهاية ليست فكرة ايجابية : اللانهاية لا تصف الموجودات كما تصفها النوعات  
الباقية كالاحمر والجار وما أشبه . وهذا ايضا أمر هام . والكندي على حق بتبنيه اياه .  
ولكن الكندي ينزلق منزلقا يورد فكرته موارد التهلكة عندما يحاول ان يبرهنه وبالطريقة  
التي فعل .

وفي عرقي أن اية محاولة برهانية تبني ذلك مصدرها التخطي ونهايتها الاخفاق لا  
محالة . اذ ترتكب خطأ منهجيا فادحا . هنالك بعض الامور التي اذا فهمنا معانيها  
استغنينا عن البرهان . وكل برهان في حالات مثل هذه - لا يعدو كونه تفسيراً لتلك  
المفاهيم .

من هذه الامور علم امكانية جسم غير متناهي . فاذا تفهمنا ان المحدودية اي  
النهاية هي من المفاهيم المتضمنة في معنى « جسم » فقد عرفنا بنفس الوقت ان اللامتناهي  
لا يمكن ان يصف اي جسم على الاطلاق .

ومن طلب منك برهاننا على ذلك فقد خلط بين الحالات الممكن فيها هذا البرهان  
والحالات حيث لا يمكن هذا البرهان . واذا حاولت اجابته فقد ارتكبت شططا فكريا .  
اما اذا حاولت البرهان بدون ان يسألك احد عنه فقد ارتكبت شططين .

## حَقِيقَةُ الْمَخْدُودِ وَحَقَّتُهُ الكندي

ان لكلمة حقيقة في اللغة العربية معنيين على الاقل . وانما التمييز بين هذين المعنيين من الامور التي لا يمكن لأي مفكر دقيق ان يتناساه . وان نسي أحد المفكرين او تناسى هذا التفریق فقد أوقع نفسه في تحبط فكري مزعج . ولقد ارتكب الكندي هذا الخطأ في رسالته في الفلسفة الاولى .

### - ٢ -

أحد هذين المعنيين لكلمة حقيقة يختص بنظرية المعرفة . وهكذا « حقيقة » في هذا السياق تعادل « صحيح » او « الحق » او « صادق » . « أقسم بشرفي ان اقول الحقيقة » او « الصدق » . هذا مثال على مثل هذا الاستعمال .

أما المعنى الثاني لكلمة حقيقة فيختص بالوجوديات . و « حقيقة » ضمن نطاق هذا الاختصاص تعني « وجود » او « واقع » . « فحقيقة الامر هي ان الابريق على المائدة وليس تحت التخت » . هذا مثل من الامثال الكثيرة التي تستخدم كلمة حقيقة لتعبر عن وجود شيء او واقع امر . و « حقيقة الامر هي ان الشاب لم يلدع الفتاة » . هذا مثل آخر .

---

(١) رسائل الكندي الفلسفية، مطبعة الاحياء بمصر ١٩٥٠ (ص ١٠٦) .



كان من الضروري ان نفرق بين هذين المعنيين لان معرفة شيء ما هي امر يختلف كل الاختلاف عن وجود ذلك الشيء<sup>(١)</sup> . اذا كانت المعرفة تتضمن امكانيات الخطأ وتتضمن ايضا الاحكام او الراء المختصة فانه من الضروري ان نفرق بين المعرفة والوجود بخصوص امر ما أو شيء ما .

ان وجود الشيء هو ما يجعل المعرفة به خطأ ام صوابا . بكلمة ثانية نعت خطأ ام صواب هو نعت يطلق بالمعنى الحرفي على الكلمات او الجمل . فالكلمة او الجملة تكون خطأ اذا عنت الاقرار بوجود شيء هو في الواقع غير موجود . ان الجملة « في محفظتي عشر ليرات » هي جملة خطأ اذا كانت في الواقع محفظتي خالية من عشر ليرات . والجملة نفسها تكون صوابا اذا كان في الواقع ضمن محفظتي عشر ليرات . فوجود العشر ليرات هو ما يقرر اذا ما كانت الجملة المذكورة خطأ ام صوابا ، وهكذا يقرر خطأ ام صواب المعتقد المعبر عنه بهذه الجملة .

ولما كان من الممكن ان يوجد شيء ما بدون ان يعرف ذلك الشيء فصار من الواجب ان نفرق بين وجود الشيء ومعرفته او تحديده .

ولما كان تحديد الشيء لا يضمن وجوده ، فقد وجب ايضا ان نفرق بين الوجود والمعرفة . ولما كان من الممكن ان تعرف اشياء لم توجد بعد فقد وجب - وهذا برهان ثالث على هذه النقطة - تفريق مفهوم « وجود شيء ما » عن مفهوم « معرفته » .

لا شك انه بالامكان ان تعني « بالمعرفة » مجموع الاحكام الصادقة التي تصدرها . وعندئذ يصبح كل معلوم موجود . ولكن لهذا التحديد للمعرفة مساوئ ذات اهمية .

اولا هذا التحديد لكلمة معرفة يضيق تطبيقها علينا تضيقا « يسربنا » . وهذه نتيجة منهجية غير مستحسنة .

وثانيا واذا دققت في تحديد « معرفة » لتعني « معرفة يقينية » تجعل المعرفة كلمة ليس لها اية مادة تطبق عليها - طالما يختص بحثك بحقل الموجودات .

---

(١) راجع ايضا مقطع ٣ ج من بحث « الدكتور عبد الرحمن بنوري والالحاد » في هذا الكتاب .

وقد ارتكب الكندي هذا الخطأ - إما عدم التفريق بين مفهوم « معرفة الشيء » ، ومفهوم « وجود الشيء » - وأما توضيح مفهوم « معرفة » - في المقتبس التالي :

« وقد ينبغي ان لا يطلب في ادراك كل مطلوب الوجود البرهاني ، فانه ليس كل مطلوب عقلي موجودا بالبرهان ، لانه ليس لكل شيء برهان اذ البرهان في بعض الاشياء ، وليس للبرهان برهان ، لان هذا يكون بلا نهاية ، ان كان لكل برهان برهان - فلا يكون لشيء وجود البتة لان ما لا ينتهي الى علم اوائله فليس معلوم ، فلا يكون علما البتة » (١) .

أما الخطأ الاول فهو تحليلي . وأما الخطأ الثاني فهو خطأ منهجي . ولقد وجب على الباحثين الدققين والمفكرين المتعمقين ان يتجنبوا كلتا الغلطتين .

ولهذا البحث قيمة تنتهي - على صعيد فكري ثقافي معين - بانتهائه . وهذا هو الحد الذي نلتزمه في مياقنا الحاضر .

ولكن للمبادئ الاولى التي يستند اليها محامل كثيرة ومتشعبة في افاق ابعد وأجواء ارحب . من هذه المحامل ما تتضمنه بالنسبة للمعتقد « اعرفوا الحق والحق يحرركم » . ولنا موعد اخر مع هذا الموضوع .

---

(١) الفلطة الاولى في كتاب رسائل الكندي الفلسفية . محمد عبد الحفيظ أبو زيد - مطبعة الاعداد مصر ١٩٥٠ . ص ١١٩ .



## ابن رشد وتصور الحاضر

هل صبح زعم ابن رشد بأنه من المحال تصور حاضر ليس قبله ماضٍ ؟<sup>(١)</sup> .  
من الصعب الاجابة المختصرة على هذا النوع من الاسئلة . مصدر هذه الصعوبة هو غموض مفهوم « محال » . او بالاحرى تعدد مفاهيم « محال » .  
لا يخفى ان مفهوم « محال » يناقض مفهوم « ممكن » . ولكن لكلمة « ممكن » ثلاث معان على الاقل وكذلك « محال » .

### - ٢ -

قد تعني كلمة « ممكن » امرا يمكننا حاليا وضمن الظروف الحاضرة . ففي هذا المعنى نقصد بالممكن الامر الذي هو غير الواقع . ولكن جعله واقعا هو امر ضمن نطاق مقدرتنا . فمن الممكن بهذا المعنى ان افتح باب غرفتي المغلوق . ومن الممكن بهذا المعنى ان امزق الورقة التي اكتب عليها او ان ارمي بعيدا القلم الذي اكتب به .

فللاختصار سنطلق على هذا المعنى لكلمة ممكن « الممكن الحالي » والمحال الذي يعني نفي هذه الامكانية هو « المحال الحالي » . فالصعود الى القمر مثلا ضمن نطاق امكانياتنا الحاضرة هو محال حالي .

غير ان لكلمة ممكن وهكذا لكلمة محال معنى اخر . « فالممكن » بهذا المفهوم الثاني هو الممكن الذي لا يناقض او ينفي اية شريعة طبيعية تعرفها . مثل ذلك امكان الصعود

---

(١) كتاب التبعات صفحة ٢٤ .

الى القمر . فهذا امر ممكن بهذا المعنى الثاني لكلمة ممكن ولكنه غير ممكن بمعناها الاول (مقطع ٢ سابقا) . اذ ان الانسان لم يمتد بعد - حتى عام ١٩٥٦ ميلادية - الى وسيلة يُقدر بواسطتها ان يطير الى القمر . غير ان هذه العملية ممكنة بالمعنى الثاني لكلمة « ممكن » . اذ انها لا تخالف اية شريعة طبيعية نعرفها بقدر ما استطاعت علومنا ان تكتشف هذه الشرائع والقوانين .

منطلق على هذا المعنى لكلمة ممكن « الممكن الطبيعي » . اذ ان حدوده هي ما تسمح به القوانين الطبيعية . « والمحال الطبيعي » اذن هو ما نفى او تناقض اية شريعة طبيعية او عدة قوانين طبيعية . فجريان الماء صعودا على جبل او نل هو محال طبيعي . اذ ان هذا الامر ينفي قانون الجاذبية .

- ٤ -

والمعنى الثالث لكلمة ممكن هو الممكن المنطقي . وهو كل امر وصفه لا يتضمن اي تناقض او بالاحرى لا ينفي او يناقض اية قاعدة منطقية اساسية . بينما تمجد « الممكن الطبيعي » قوانين الطبيعة تمجد « الممكن المنطقي » قواعد المنطق . وهذه ابعاد حدودا وارسع مدى من تلك .

« فجريان الماء صعودا » هو غير ممكن طبيعيا اذ انه يخالف القوانين الطبيعية . ولكنه ليس غير ممكن منطقيا . اذ ان « جريان الماء صعودا » لا يتضمن اي تناقض ولا ينفي او يناقض اية قاعدة منطقية اساسية . « فجريان الماء صعودا » هو امر محال طبيعيا ولكنه ممكن منطقيا .

واذا سألت عن مثل « للمحال المنطقي » فلك في « الدائرة المربعة » اروع مثل : « الدائرة المربعة » تتضمن تناقضا . ولهذا فهي عبارة تنفي احدى القواعد المنطقية الاساسية . وعلى هذا فامر الدائرة المربعة هو امر محال منطقيا .

ولما كان مفهوم المحال المنطقي أضيق مدى من مفهوم المحال الطبيعي فكل محال منطقي - والدائرة المربعة هي احدى هذه المحالات - هو محال طبيعي ايضا . فينتج عن ذلك ان الدائرة المربعة هي محال طبيعي ايضا .

ولنفس السبب المذكور فامر الدائرة المربعة هو امر محال ليس بالمعنى الطبيعي بحسب بل ايضا بالمعنى الحالي .

والآن - وبعد هذه المقدمة - لنعد الى سؤالنا الاول ( مقطع - ١ ) - .

فهل تصور حاضر ليس قبله ماض هو محال ؟ ( بللغنى الاول لكلمة محال مقطع

- ٢ - ) .

الجواب على هذا السؤال هو النفي . ولنا بينات حسية واقعية على صحة هذا الجواب . فقد قدم علم النفس الحديث كثيرا من الحوادث حيث يفقد الانسان ذاكرته . وهكذا فكل ما يفكر فيه شخص كهذا هو الحاضر . وان صح هذا النوع من البينات فقد اخطأ ابن رشد في زعمه بخصوص المقتبس المنروس .

ثم ان تصور خلق عالم من لا شيء في الثانية الحاضرة هو امكانية حالية لكل ذي قوة تصورية . واذا كان هذا صحيحا - ونعتقد انه امر صحيح ( وأمر تحقيقه ممكن لكل انسان ) - فقد اخطأ ابن رشد .

- ٦ -

فهل تصور حاضر ليس قبله ماض محال ؟ ( بللغنى الثاني لهذه الكلمة مقطع -

- ٣ - ) .

لما كان مفهوم « الممكن الحالي » اضيق من مفهوم « الممكن الطبيعي » كان كل ممكن حالي ممكنا طبيعيا ايضا . واذا كان تصور حاضر ليس قبله ماض امرا ممكنا حاليا فهو بحكم الطبع والمنطق ممكن طبيعيا ايضا . واذا صحت هذه الدعوى - وزعمنا انها صحيحة - فقد اخطأ ابن رشد بادعائه .

- ٧ -

ولنفس المنطق المذكور في المقطع السابق ( مقطع - ٦ - ) تصور حاضر ليس قبله ماض هو أمر ممكن منطقيا ايضا . وهكذا فقد اخطأ ابن رشد .

فالخلاصة هي ان الجواب على السؤال الذي اثرناه في مطلع هذا البحث ( مقطع - ١ - ) هو النفي - كلا ، لم يصح زعم ابن رشد .

ومن النتائج ذات الاهمية للبحث السابق هو تبيان الثننت الفكرى الذى ارنكه ابن رشد والخطأ الفلسفى الذى يقع فيه هذا الفيلسوف المعروف فى معرض احدى تهجياتة على الغزالي بين طيات « التفاهات » .

ومن نتائج البحث السابق ما هو ابعد مدى وأوسع افقا وعمق جذورا من النتيجة المتعلقة بتخطئة ابن رشد للغزالي .

فقد استعمل فكرته الاولى دايفيد هيوم D. Hume ، لنفى مفهوم العلاقة الضرورية بين العلة والمعلول .

واستند اليها ولتر ستيس W. Stace فى معرض دحضه للواقعية الفلسفية .

ولو تنبه لها ارنولد توينبى A. Toynbee لما حاول التهرب من تهمة التوتولوجية المنساقة ضد مفهومه للتحدي والاستجابة فى فلسفة التاريخ عن طريق القول بأن مفهومه ليس فصيلة من مبدأ السببية - ان هذا المفهوم فى رأيه يكون توتولوجيا لو كان فصيلة من ذلك المبدأ<sup>(١)</sup> .

ولو تنبه اليها كارل ماركس K. Marx لتنازل عن القول بحتمية التاريخ .

فأية عواقب هي تلك التى تنشأ عن تنبه المسؤولين عن خلق المناخ الثقافى لحضارتنا الى مبدأ يبدو غير ذى بال فى ظاهر صيغته ؟ أولا يخلق هذا التنبه خضة فكرية ضخمة المفاصيل عميقة التيارات فى مواقفنا من القضايا الجوهرية التى يحسها مباشرة ؟ ويقدر ما لهذه القضايا من تماس مع قضايا مغايرة ، بذلك القدر بالذات تشابك وتبعد امضاء تأثيرات الفكرة الاولى التى ينطوي عليها بحثنا هذا . ومن الواضح ان تقرري تلك التيارات واتجاهاتها وتأثيراتها هي ابعد عما يستطيع ان يفهمه حقن انسان فى كتاب .

---

(١) راجع بحث « التحدي والاستجابة فى فلسفة التاريخ » ، مقطع ٢ من هذا الكتاب .

## ابن طفيل والمجسم المتناهي

### « كل جسم متناه »

لقد عم الايمان بأن كل جسم متناه الفكر الفلسفي العربي عبر العصور . اما صورة البرهان لهذا الايمان التي يعرضها لنا ابن طفيل في حي بن يقظان فهي - من الوجهة المنطقية والادبية - على ما يذكر من الروعة وقوة التأثير .

يود الكاتب ان يبرهن ان امتدادا لا نهاية له لخط من الخطوط الممكن رسمها على جسم ما ، هو امكانية تقود الى تناقض . وهكذا فالجسم الذي يفرض فيه مثل هذا الخط يقود ايضا الى تناقض . اذن فكل جسم لا يمكن ان يكون لامتناهيا .

« فالجسم الذي يفرض فيه هذه الخطوط متناه . وكل جسم يمكن ان يفرض فيه الخطوط . فكل جسم متناه<sup>(١)</sup> » .

ثم ان الخطوط المذكورة تبدأ من جهة الكاتب : اي انها متناهية من تلك الجهة . « اما هذا الجسم فهو متناه من الجهة التي تليني والنسبة التي وقع عليها حسي ، فهذا لا شك فيه لانني ادركه ببصري<sup>(٢)</sup> » .

ولنهمل التعليق النقدي الذي تستجلبه الى ذهنتا جملة .

« وهذا لا شك فيه لانني ادركه ببصري » .

---

(١) عبد الحليم عمود فلسفة ابن طفيل ورسائله . ص ١٠٧ .

(٢) المرجع ذاته .



ويصعب ، بعض الشيء ، على من قرأ « تأملات » الفيلسوف الفرنسي رينه ديكارت René Descartes ان يحمل مثل هذا التعليق . غير اننا لسنا بوارده الان .

على كل حال قد اقتنع ابن طفيل بالبيانات التي يقدمها له بصره على ان الخطوط تبدأ من نقطة معينة من جهته فهي بالتالي ذات نهاية .

بقي ان يبرهن ان الجهة الثانية هي متناهية ايضا .

« وأما الجهة التي تقابل هذه الجهة وهي التي بداخلني فيها الشك ، فاني ايضا اعلم انه من المحال ان تمتد الى غير نهاية » .

والبرهان على ذلك ما يلي :

« لاني ان تخيلت ان خطين اثنين ، يتبدآن من هذه الجهة المتناهية ، ويرآن في سمك الجسم الى غير نهاية حسب امتداد الجسم ، ثم تخيلت ان احد هذين الخطين ، قطع منه جزء كبير من ناحية طرفه المتناهي ، ثم اخذ ما بقي منه واطبق طرفه الذي كان فيه موضع القطع ، على طرف الخط الذي لم يقطع منه شيء واطبق الخط المقطوع منه على الخط الذي لم يقطع منه شيء ونذهب الذهن كذلك معها الى الجهة التي يقال انها غير متناهية ، فاما ان نجد الخطين ابداً يتبدآن الى غير نهاية ولا ينقص احدهما عن الآخر ، فيكون الذي قطع منه جزء مساويا للذي لم يقطع منه شيء وهو محال ، كما ان الكل مثل الجزء محال » .

- ٧ -

ينبغي ان نعترف ، بادىء ذي بدء ، بأن هذا البرهان اقوى منطقاً وأثبت من برهان الكندي الذي مر معنا بحثه .

ولكنه ليس لذلك بدون مشويات . ستعرض لاهمها فقط ومن زاوية مغايرة للزاوية التي نظرنا منها لبرهان الكندي .

- ٣ -

أما الخطأ الذي يرتكبه ابن طفيل في المقطوعة السابقة فيتعلق باستخدامه كلمة « يساوي »<sup>(١)</sup> . ماذا تعني بقولك : « خطان يساوي احدهما الآخر ؟ » تعني بذلك انك إذا وضعت طرفيها على خط مستقيم ج تعتبره نقطة بدايتهما فان طرفيها الآخرين يقعان على خط مستقيم اخر هو مواز كل الموازاة لـ ج .

---

(١) راجع بحث قول الكندي « الجرم اللامتناهي لا يكون » المقطع ٣ في هذا الكتاب .

سم هذا الخط هـ .

فهل بالامكان رسم هذا الخط - واكاد أقول الخط المقياس ؟  
نعم ولا . نعم اذا كان للخطين نهاية . ولكن ، وفي هذه الحالة ، تفترض صحة  
النتيجة لعملية نلجأ إليها لنثبت من صحة او عدم صحة هذه النتيجة ذاتها . وهذا هو  
بالضبط ما نعني بـ Circular Argument اي بالحجة التي تدور على نفسها في حلقة  
مستديرة مغلقة . وهذا ليس ببرهان . انه تشويه لفكرة البرهان الاصلية .

ولا - اذا لم يكن للخطين نهاية . وفي هذه الحالة يصيح السؤال : هل الخطين  
الموصوفين بالقطع موضوع البحث متساويان ام لا ؟ سؤالاً غير ذي بال .

اننا نعرف ماذا يعني ولا شك ، ولكننا لا نقدر ان نجيب عليه بمسؤولية .  
على الصعيد الاختباري لا نقدر ان نجيب عليه لاننا لا يمكننا ان نرسم هـ اي الخط  
الموازي لـ ج . فهاذا لو انتقلنا الى الصعيد المنطقي ألصرف ؟

- ٤ -

وامكانية « المساواة » لهذين الخطين ليست في الواقع الا امكانية اجراء التجربة  
السابق ذكرها عليهما .  
ولكن لتساءل : هل يمكن اجراء مثل هذه العملية على الخطين اللذين يذكرهما ابن  
طفيل ؟

ان مجرد التفكير بمثل هذه العملية يقود الى تناقض فاضح . ذلك لان افتراض  
ذهاب هذين الخطين الى اللانهاية يتضمن عدم امكانية وقوفهما عند حد . وامكانية  
تساويهما تتضمن امكانية وقوفهما عند حد<sup>(١)</sup> . بكلمة ثانية جمع كلمة « يساوي » او « لا  
ينقص احدهما عن الاخر » مع كلمة « لا نهاية » هو عملية تتضمن تناقضا . فمفهومي  
« التساوي » و « اللامتناهي » يتناقضان .

يصح هذا طالما استخدمت كلمتا « التساوي » و « اللامتناهي » بالمعنى الالجابي  
الوصفي لواقع حاصل .

---

(١) وما ان لا يمتد التناقض معه ابدا بل ينقطع دون مذهبه ويقف عن الامتداد معها لكونها متناهية . (فلسفة ابن طفيل  
ورسائله . للدكتور عبد الحليم محمود) . ( ص - ١٠٧ ) .

اما بالمعنى الحيادي او بالمعنى المتضمن امكانية تعدي حدود معينة الى حدود ابعد او بمعنى انها تشير الى امكانية حصول واقع ما ، فقد برهن برتراند رسل الفيلسوف الانكليزي ان السلسلة الحاصلة من الاعداد الطبيعية ١ و ٢ و ٣ و ٤ و ٥ و ٦ و ٧ و ٨ . . الخ ، وان السلسلة الحاصلة من الاعداد المفردة<sup>(٢)</sup> فحسب اي من ١ و ٣ و ٥ و ٧ . . الخ ، وان السلسلة الحاصلة من الاعداد المزدوجة<sup>(٣)</sup> فحسب اي من ٢ و ٤ و ٦ و ٨ . . الخ - ان هذه السلسلات الثلاث يمكن ان تمتد الى ما لا نهاية له ، اي انه يمكنها جميعا ان تخطو خطوة ابعد من اية مرحلة شئت ان تتقف عندها .

فهل نقدر ، بناء عليه ، ان نقول ان الجزء مساو للكل لان السلسلة المؤلفة من الاعداد الطبيعية هي « كل » ، بمعنى ما ، للسلسلتين الباقيتين : اي السلسلة المؤلفة من الاعداد المزدوجة وحدها والسلسلة المؤلفة من الاعداد المفردة وحدها ؟

تقدر ان نقول ذلك اذا شئت . ولكنك لا يمكنك ان تنقض بذلك قول ابن طفيل بأن « كل جسم ممتلئ » . ذلك لانك التزمت بمعنى حيادي « للمساواة » وبالتالي « للكل » و « للجزء » - المعنى الذي سبق وعينه .

جبل ما نستنتجه من برهان رسل بالنسبة لمقطع ابن طفيل المدروس هو ان قوله « الكل مثل الجزء محال » امر فيه نظر .

اذا صبح ما سبق وقدمنا ، تصبح عملية قطع جزء من احد الخططين من الجهة المنتهية عملية لا علاقة لها بناتنا بما يختص بالجهة الثانية . اذ ان الجهة الثانية قد تذهب وقد لا تذهب الى ما لا نهاية له بقطع النظر عما اذا قطعنا ام لم نقطع هذا الجزء .

وما مر يعني ان ابن طفيل قد ارتكب خطأ تعددت ابعاده . فقد اعتقد انه لا يشك

(٢) اي الاعداد الفردية .

(٣) اي الاعداد الزوجية .

بما يبصر . وقد جعل حجته تدور على محور ذاتها في حلقة مغلقة ، هذا على مستوى معين من مستويات البحث - المستوى التجريبي . وعلى المستوى المنطقي ومن زاوية التفسير الوصفي الوضعي « للمساواة » و « اللامتناهي » ، هو يجعل حجته ذاتية التناقض . ويتخلص من هذا التناقض عندما يفسر « اللامتناهي » و « المساواة » تفسيراً حيادياً بين وصف الواقع الحاصل ونفس الواقع . وهذا التفسير الحيادي<sup>(١)</sup> « للامتناهي » و « للمساواة » والقائل بإمكانية حصول الواقع بخلص ابن طفيل من التناقض المذكور ليرمي في احضان خطئين لا يقلان تساوة وعنفاً عن قساوة وعنف التناقض . أحد هذين الخطئين هو اطلاق حكم عام : « الكل مثل الجزء محال » - الحكم الذي ينبغي ان يعاد النظر به . وإما ثانيها فهو القيام ، بقصد برهان نتيجة معينة ، بعملية ليست في الواقع بذات علاقة علمية بالنتيجة المبتغى تثبيتها .

ان التخلص من مثل هذه الاخطاء هو بعض ما نعينه بالتعمق الفكري !

---

(١) المعنى الحيادي « للامتناهي » يشبه ما سماه الكندي « بالانهاية بالغة » . راجع الكندي . « الجرم اللامتناهي لا يكون » مقطع ٤ في هذا الكتاب .



## صانع العالم واحد النسفي

يعتقد أبو البركات النسفي بوحداية الله ، وهذا لا نريد ان نشير حوله التساؤلات .  
وأما الطريقة التي يتبعها لتدعيم هذا المعتقد والمبينة في المقتبس التالي فهي طريقة اضعف  
من ان تفي بالغرض المقصود .

« صانع العالم واحد . اذ لو كان له صانعان لثبت بينهما قنايع . وذا دليل حدوثهما  
او حدوث احدهما . فان احدهما لو اراد ان يخلق في شخص حياة والاخر موتا فاما ان  
يحصل مرادهما وهو محال او تعطلت ارادتهما وهو تعجزهما او نفذت ارادة احدهما دون  
الاخر وفيه تعجز من لم تنفذ ارادته والعاجز منقطع عن درجة الالهية اذ العجز من  
امارات الحدث . واذا لم يتصور اثبات صانعين كان واحدا ضرورة ، وهو  
قديم . . . »<sup>(١)</sup> .

هكذا يحاول النسفي - عن طريق بيان الخلف - ان يبرهن ثبوت الاعتقاد بوحداية  
الله . فهو يفترض ان هنالك خالقين او اكثر . ثم يبين ان النتائج التي تستتج من هذا  
الافتراض هي غير معقولة او غير مقبولة او ليست بذات معنى . ثم ينتهي الى رفض  
الافتراض الذي يقود الى هذه النتائج : الافتراض القائل بشئانية او تعددية الخالق ،  
وبالتالي الى قبول معتقده الذي هو المخرج الوحيد بين تلك النتائج .

(١) ١- كتاب طينة اهل السنة واجتماعه لآبي البركات النسفي ص ٣ .

ب- راجع ايضا كتاب المقالات للبهلولي ص ١٢ .

ولكن هل توفق النسفي بمحاولة هذه ؟ هل النتائج التي يشير اليها جميعها نتائج ضرورية لافتراضه ؟ هل من الضروري على وجه التخصيص ان يقوم نتائج او تناقض بين وبين اذا وجدا وعلى وجه التخصيص أيضا هل من الضروري ان يحدث هذا التنازع بينهما في نطاق امور هامة - كنسمة الحياة - بشكل معها هذا التنازع بينهما تحديا اما لالوهية الواحد منهما واما لالوهية الاخر ؟

انه ليس من الناقض بشيء ان تصور شخصين او ربين اذا وجدا يتفقا في الرأي بما يختص بجميع الامور الهامة المتعلقة بالكون . وان اختلفا بشيء لتبرير كونها شخصين مختلفين فلا حرج في اختلافها بما يتعلق بامور ثانوية - الامور التي لا يكون التنازع معها تحديا لالوهية ابي منهما . ثم ان افتراض توافق ربين - لكونها عالمين بالحقائق وبتنتائج الامور - هو اقرب الى العقل من افتراض اختلافها . والا لحسرت فلسفة التربية المبدأ الأكثر جوهرية من المبادئ التي تستند اليها . ان اكثر مشاكل الانسان الحاد هي مشكلة فض النزاعات بين المتخاصمين . واننا ندخل في عملية التربية - معلمين ومتعلمين - عن اعتقاد راسخ بان التزود بالمعرفة والتعرض بأساليب الاستقصاء عن الحقيقة تساعدنا كثيرا ، اذا لم تكن المساعد الأكبر ، على حل تلك النزاعات - هذا اذا تعلم علينا ، مزودين بأسلحة التربية الصحيحة ، ان نقضي عليها في المهد .

ليس من الضروري انذ ان يحصل بين ربين اذا اتفق ووجدا او صانعين نتائج كما يتضمن المقتبس المدرس . من الممكن ان يتفقا بحكم علمها الكامل بحقائق الامور بما يختص بجميع القرارات او على الأقل بما يختص بالقضايا الهامة . اذن ، انفق برهان النسفي لوحدة اية الصانع - ليرهن هذا يجب عليه ان يثبت هذا الافتراض بانها اثنان - ان ليس بإمكانها ان يتفقا فيما يتعلق بتقرير الامور والقضايا الهامة التي يهدد فيها تماسكها الوهية احدهما . وقد بينا ان افتراض اتفاقها في هذه الامور هو اقرب الى العقل من افتراض تماثلها . وهكذا يكون النسفي بافتراضه التنازع قد جلف ، وهو في قارب هذا الدليل ، ضد تيار العقل وليس معه .

وبعد ، من المحتمل ان يتعارض هذان الصانعان . غير ان هذا الاحتمال - بصورته الضعيفة هذه - لا يصح ان يتحمل المسؤولية الملقاة على عاتقه في البرهان المدرس . لكي يتحمل هذه المسؤولية ، يجب ان يبرهن النسفي بأن التعارض ليس محتملا فحسب بل ايضا ضروريا . ان ضرورة تعارضها هنا هي ما يجب ان تثبت وتبرهن ، وهذا امر لم يزم به النسفي .

ومن ضعف البحث ولا شك ان تأخذ مبدأ من الضروري ان تبرهنه مسلما فكريا  
تستند اليه في محاولة برهانك امرا اخر ترى انه بحاجة الى برهان .

وهكذا لا بد لنا من ان نرى محاولة النسخي تنهار تحت عبء المسؤولية التي يريد ان  
تتحمل . ولكن هل هذا يعني انه ينهار معها الاعتقاد المقصود تبين صحته ؟ كلا . اذ  
ليس هذا الاعتقاد موضوع هذا البحث .





## «العقل يبرهن وجود الله»؟ الدكتور شارل مالك

تعري البرهان الشيق التالي الذي يقدمه الدكتور شارل مالك لاثبات الاعتقاد القائل بان «العقل بطبيعته يصل الى الله ويقرب منه» عدة اخطاء فلسفية . هذا ما سنحاول تبيانه في هذا البحث . غير ان محاولتنا الالية وان اثبتت ان البرهان المذكور متعدد الاخطاء الفكرية فانها لا تثبت - ولم يقصد بها ان تثبت - خطأ الاعتقاد السابق الذكر . ان اخفاق عملية البرهان لا يعني عدم صحة المقصود برهانه . اذ قد يكون هنالك براهين اخرى يصلح - على اساسها - اعتبار القضية المقصود برهانها صحيحة . وحتى لو امكن تبين خطأ جميع مثل هذه البراهين فيظل بإمكان الذين أن يلجأ الى وسيلة ما غير العقل<sup>(١)</sup> لدعم صحة هذا المعتقد بالذات . وربما قامت الوسيلة الاخرى بمهمتها هذه خيرا من العقل . لن تعرض في هذا البحث الى مسألة صحة هذا الاعتقاد . بينما فيما يلي تحليل البرهان المعزى الى الدكتور شارل مالك وتقييمه من الناحية المنطقية الفلسفية .

سنبدأ بقراءة ما كتبه الدكتور مالك نفسه :

« اذا كان الله خالق كل شيء فهو خالق العقل ... واذا كان العقل اشرف وارفع شيء في الانسان ، بحيث لا يكون الانسان انسانا بدونيه ينتج حيا عن ذلك ان الله يريد ان يبحث العقل عن كل شيء ، وعلى الاخص عن اشرف واسمى شيء ... واذن ، وجب على العقل ان يبحث عن الله ، ولا يمكن مطلقا ان يريد الله شيئا مستحيلا ، ولذا فلان الله يريد ان تبحث عنه بالعقل ، يعني حقا اسكان الوصول اليه بالعقل . »<sup>(٢)</sup>

(١) راجع بحثا بعنوان « الدكتور عبد الرحمن بدوي واللاهوت » لقطر ج ٢ والمقطع ٤ .

(٢) مجلة المبدأ - العدد ٢٧١ - ٢٩ تموز ١٩٥٦ - ص ١١ .

قد يسهل عملنا ان نضع ما سبق على الشكل الآتي :

١ - ان الله خالق العقل اذ ان الله خالق كل شيء .  
٢ - ان العقل يريد ان يبحث اشرف وارفع ما في الانسان ( ولا يكون الانسان انسانا بدونه ) .

٣ - ان الله يريد ان يبحث العقل عن كل شيء ( بناء على ١ و ٢ سابقاً ) .  
٤ - واذا كان الله يريد ان يبحث العقل عن كل شيء ، فمن الطبيعي ان يريد الله ان يبحث العقل عن الله .

( اي عن اشرف واسمى شيء ) .  
٥ - ولما كان الله اشرف واسمى شيء ( ٤ ) ، ولما كان العقل اسمى واشرف ما في الانسان ( ٢ ) .

٦ - فقد وجب على العقل ان يبحث عن الله . ( بناء على ٤ و ٥ سابقاً ) .  
٧ - ولما وجب على العقل ان يبحث عن الله .  
٨ - ولا لا يعقل ان يطلب الله شيئاً مستحيلاً .  
٩ - فقد نتج حتماً امكان الوصول الى الله بواسطة العقل . لانه اذا لم تكن معرفة الله ممكنة للعقل فقد وجب على العقل شيء ليس بمسطاعه ( ٧ ) ، وهذا شيء مستحيل لا يمكن ان يريد الله ( ٨ ) .

يلاحظ ان القضية المعبر عنها في ( ٤ ) سابقا هي نفسها القضية المعبر عنها في ( ٣ ) .  
ثم ان القضية ( ٧ ) هي نفس القضية ( ٦ ) . وهكذا يتبين ان البرهان الذي يقدمه الدكتور مالك لاثبات القضية المعبر عنها في ( ٩ ) هو برهان مركب من ثلاثة اجزاء . نتيجة القياس ، ( الجزء ) الاول هي مقدمة في القياس الثاني . ونتيجة القياس الثاني تلعب دور لمقدمة في القياس الثالث والاخير .

- ٢ -

لذلك سنقسم هذا البرهان - بغية تسهيل تحليله ونقده - الى ثلاثة اقسام

القسم الاول :

أ - ان الله خلق العقل ( اذا كان الله خالق كل شيء فهو خالق العقل ، اذ ان العقل شيء ) .

ب - ان العقل اشرف وارفع شيء في الانسان ( ولا يكون الانسان انسانا بدونه .

ج - وينتج عن ذلك ان الله يريد ان يبحث العقل عن كل شيء . . .

يشعر القاري المدقق بأن هنالك فجوة واسعة بين المقدمتين (أ) و (ب) في هذا

البرهان من جهة وبين المستنتج (ج) على أساسها من جهة أخرى . ليس هنالك أية قاعدة منطقية تجبر من سلم بصحة (أ) و (ب) أن يسلم بصحة (ج) أيضا . بكلمة ثانية يمكن لكل من العقلاء أن يقبل (أ) و (ب) ويرفض (ج) دون أن يتهم بارتكاب تناقض فكري . أن كون الله خالقا للعقل (أ) لا تقول شيئا معينا بخصوص ما يريد الله (ج) من مخلوقه العجيب هذا . وهكذا كون المخلوق هذا اسما وارفع واشرف ما في الإنسان (ب) . ليس لمعنى هذه القضية أية علاقة ضرورية بمعنى القضية المعبر عنها في (ج) . كل من هاتين النظريتين ( أو كلتاهما معا ) تتأشى بحكم المعنى مع قضايا تناقض أو قضايا هي غير التي يعبر عنها (ج) . إنها تتأشيان مثلا مع الاعتقاد أن الله لم يرد شيئا معينا من العقل ، أو الاعتقاد أن الله أراد من العقل أن يعرف بعض الأمور والأشياء فقط وليس كلها . وإذا صح هذا فينتج - بحكم المعنى - أن (ج) لا ينتج حتما عن (أ) و (ب) . هذا يعني أن ادعاء الدكتور مالك بأن الاعتقاد المذكور (ج) « ينتج حتما عن المقلعتين » (أ) و (ب) هو ادعاء ضعيف . ولكنه لا يعني أن الاعتقاد (ج) هو اعتقاد خاطئ . فإذا كان الدكتور مالك من الأشخاص الذين يحسم برهان هذا الاعتقاد (ج) ، فعمله إما أن يملأ الفراغ الفكري الذي يقصّل مقدمتي هذا البرهان عن نتيجته وإما أن يفكر ببرهان غيره .

( هنالك امكانيات مفتوحة أمام من يجه أمر برهان هذا الاعتقاد . بإمكانه الامتناد الى مقدمات غير (أ) أو (ب) او كليهما معا . هذا لا يعني رفض (أ) و (ب) بمعنى أنها اعتقادان مخطئان . بل يعني أنها لا يكفيان وحدهما - لبرهان الاعتقاد المذكور ) .

### - ٣ -

والقسم الثاني من برهان الدكتور مالك يأخذ الشكل الآتي :

- أ - أن الله يريد أن يبحث العقل عن كل شيء .
- ب - الله اشرف شيء . ( فإذا أراد الله أن يبحث العقل عن كل شيء فمن الطبيعي أن يريد الله أن يبحث العقل عن اشرف وأسمى شيء ) .
- ج - إذن وجب على العقل أن يبحث عن الله .

إن الجملة ( ج - ٣ ) هي نفسها ( ٣ - ١ ) . إن الامتناع الذي حاول الدكتور مالك ولم ينجح في إثباته في المقطع السابق يصبح الآن مقلعة في محاولة برهان نتيجة ثانية . ولما انخفض برهان الدكتور مالك في إثبات صحة هذه الجملة فإن محاولته برهان صحة نتيجة ثانية على أساسها سيفقد لا محالة .

إن نظرية تحتاج هي نفسها الى إثبات لا يصح أن تستخدم لاثبات نظرية ثانية .

دعنا نفترض - على سبيل التسهيل - صحة هذا المعتقد ( ٣ - ١ ) . فهل يصح ان نستنتج على اساسه ما يستنتجه الدكتور مالك ( ٣ - ج ) ؟ .

هنا ايضا يجيد القارئ الناقد فجوة بين ( ٣ - أوب ) من جهة وبين ( ٣ - ج ) من جهة ثانية - يجيد القارئ ، بكلمة ثانية ، فجوة عميقة بين مقدمتي البرهان ونتيجته .

الخطأ الذي ارتكبه الدكتور مالك في القسم الذي سبق تحليله ( مقطع ٢ ) من البرهان هو ذاته ما يرتكبه في هذا القسم . لذلك فلا حاجة الى ترديد ما سبق وفصلنا من القواعد والمبادئ التي يتناساها .

- ٥ -

وفوق هذا يحتمل ان نعترف ماذا حول الدكتور مالك ان ينتقل من « يريد الله . . . . » الى « وجب على العقل » ؟ قد يقصد الدكتور مالك في ( ٣ - أ و ب ) انه اذا اراد الله ان يبحث العقل عن كل شيء فان ارادته هذه تصبح واجبا على العقل عندما يكون الشيء المبحوث عنه ( او به ) اسمى الاشياء وارفعها . ولكن اذا كان هنالك فرق بالمعنى بين « الارادة » و « الواجب » فان طبيعة الشيء المدروس لا تقدر ان تزيل هذا الفرق . كل ما تقدر عليه هو ان تشدد في مفهوم الارادة . اذا اراد الله ان يبحث العقل عن كل شيء اجمالا فانه ولا شك يريد اكثر واكثر ان يبحث العقل عن اشرف الاشياء واسماها . اللهم الا اذا اراد الدكتور مالك ان يبنى المبدأ الماركسي بان التغير في الدرجة او الكمية يقود ، احيانا على الاقل ، الى التغير في النوع . وهذا المبدأ العام لا يفيد الدكتور مالك هنا اذ عليه ، ليستقيم برهانه ، ان يبين ان في هذه الحالة بالذات يلزم الزيادة في درجة الشرف وبالتالي الارادة تغير في النوع - او انتقال من مفهوم الارادة المعبرة عن رأي او اقتراح الى مفهوم الارادة المبينة لواجب . فقولنا ان الله اشرف الاشياء واسماها يفيد بأنه يضع النبرة على شدة الارادة ولكنه لا يفيد اية افادة في عملية ملء الفراغ الموجود بين ارادة الله وواجب العقل . ( وما صح على ٣ - ب في هذا السياق وبهذا المعنى يصح ايضا على ٣ - ب ) . فعلى هذا التأويل تبقى فجوة فكرية بين المقدمات والنتيجة في هذا البرهان كما في ذلك . فاذا كان ل ( ٣ - ب ) بعض المنفعة في هذا السياق - منفعة التوكيد - فان منفعتها لا تفي بالمطلوب - سد الفراغ بين المقدمتين والنتيجة . ان معناها لا ينحوها لحمل هذه المسؤولية !

- ٦ -

ربما تفي ( ٣ - ب ) بالمطلوب . ولكن من الناحية السيكلولوجية ( العاطفية )

فحسب وليس من الناحية المنطقية . قد ينشئ القاريء او يتناسى - تحت تأثيرها العاطفي - ان هنالك فراغا معنوياً بين المقدمتين ( ٣ - أ و ب ) والنتيجة ( ٣ - ج ) المستنتجة منها . ولكن ذلك - اي خلط المنطق بالسيكولوجيا - هو من الاخطاء التي وجب على الباحثين المدققين ان يتجنبوها . وهكذا فان سهلنا عملية العبور من ( ٣ - أ ) الى ( ٣ - ج ) بواسطة ( ٣ - ب ) فقد سهلناها على حساب تضحية كبيرة - امتبدال العقل والمنطق بالعاطفة والشعر . عندئذ يصبح القياس المدروس قياساً بالشكل والاسم فقط وليس بالفعل والواقع .

نحن لا نكر اهمية العناصر السيكلولوجية في تصرفات الانسان . وحتى على المستوى النظري البحث تقوم النضائيات بمهمة مشروعة : تسهيل او تعصيب قبول الانسان صاحبها بالاعتقاد المدروس . غير انما عوامل غير ذات علاقة علمية متعددة بصحة او عدم صحة الاعتقاد .

#### - ٧ -

قد يريد الدكتور مالك ان يبنى المبدأ المعروف في الفلسفة اللدنية القائل « ان كل ما اراد الله واجب على الانسان » اي « الواجب هو ما امر به الله » . لقد نفى هذا المبدأ عبر التاريخ شيئاً من المعارضة من المفكرين - هذا لا يدل على ان المبدأ خطأ . او ان الدكتور مالك لا يحق له تنبيه . بل يدل على ان افتراضه بدون مبرر هو امر غير مشكور فكرياً .

ثم اننا لو افترضنا ان الدكتور مالك له مبرراته الخاصة ( بينه وبين نفسه ) على تبني هذا المبدأ لوقعنا بمأزق حرج . لانه يصبح عندئذ ( ٣ - ب ) بلا فائدة . لانه بمساعدة هذا المبدأ يصبح ( ٣ - أ ) كافياً لاثبات ( ٣ - ج ) . اذا كان كل ما يريده الله واجباً على العقل ، فبقطع النظر عما اذا كان الشيء المدروس اسماً الاشياء وارفعها ام لا - فعلى العقل - واجباً - ان يدرسه . هذا على صعيد من صعد البحث . على صعيد آخر يصعب السؤال : هل يقدر الدكتور شارل مالك ، او اي مفكر كان في اطار هذا الموضوع بالذات ، ان يبنى هذا الاسلوب في بناء الجسر المطلوب ؟ الجواب نفى حتماً . ذلك لان هذا التبنى يجعل مجموعة الحجج العروضة سلسلة تتصل ببعضها بشكل حلقة مغلقة . ان من يريد ان يثبت وجود الله عن طريق العقل لا يمكنه ، لكي يتسكن من ذلك ، ان يفترض وجود الله - ويظل يمان من الانتقاد . ووجود الله ، كما هو واضح ، من مضامين صحة الاعتقاد بالمبدأ : « واجب العقل ارادة الله » . قلنا « لا يمكنه » ونعني

ذلك في نطاق العقل . ان من يريد ان يفعل ما لا يسمع به العقل هنا وينجو من سهام النقد عليه ان يستجد بالايان . ولكن عندما تستجد بالايان لا تظل لك حاجة للبرهان . لا يحتاج المؤمن الى اقناع ا .

وهكذا فاننا نرى ان ( ٣ - ب ) انما هي - اولا - اما بدون فائدة بتاتا ( مقطع ٧ ) ، ثانيا - واما هي ذات فائدة عاطفية كبيرة ( مقطع ٦ ) ، ثالثا - واما لها بعض الفائدة المنطقية ( مقطع ٥ ) . غير ان هذه الفائدة الجزئية ، اذا طمعنا بها ، قادتنا الى هاوية هالكة للبرهان العقلي برمته ( مقطع ٧ ) . ( وبعض ماصع على ٣ - ب يصلق ايضا على ٢ - ب ) . ولقبول اي من هذه التأويلات - او كلها معا - تبعت فلسفية لا يستهان بها . الاختيار بين هذه التأويلات صعب . وأصعب منه تحمل المسؤوليات الناتجة عنه . فهل يصح ان نفسر هذه الاعتبارات اشارة الى ان الاستغناء عن ( ٣ - ب ) ( وربما عن ٢ - ب ) واماها ايضا ( هو ا ) اخف كلفة من التعاطي بها في معرض البحوث المنطقية الصرفة ؟ !

يمكننا ان نستخرج مما سبق عبرة اقوى واعمق تأثيرا - عبرة يساندها الاعتبار المستوحى من تأمل تاريخ الفلسفة بقدر ما لهذا التأمل علاقة بالقضية موضوع البحث . الدين جوهرها مسألة ايمان .

## - ٨ -

اما القسم الثالث والاخير من برهان الدكتور مالك فهو كما يلي :

- أ - لما وجب على العقل ان يبحث عن الله ( اذ هذه ارادة الله ) .
- ب - ولما لا يعقل مطلقا ان يريد الله شيئا مستحيلا .
- ج - فهذا يعني حتما امكان الوصول اليه ( اي الله ) بالعقل .

هذه قطعة متراسة البنيان من الناحية المنطقية . فاذا سلمنا بانه من واجب العقل راضخا لارادة الله ان يبحث عن الله واذا سلمنا ايضا بانه لا يعقل ان يريد الله شيئا مستحيلا ، فقد اضطررنا ، بمنطق هذا التسليم ، ان نسلم ، والا اتهمنا بالتناقض بإمكانية معرفة الله ( الوصول الى الله ) عن طريق العقل .

غير ان هذا القسم من البرهان وان كان منطقيا فهو معرض لانتقاد قوي - هذا الانتقاد يختص بطريقة البرهان . من الاسس المسلم بها بين المفكرين ان الاستنتاج الذي

نحاول الوصول اليه ببرهاننا يجب ان يكون اصعب فيها من المقدمات التي نستخدمها لاستنتاجه . اما هذا القسم من برهان الدكتور مالك فلا يخضع على ما يظهر لهذه القاعدة . لكي يبرهن « امكانية وصول العقل الى الله » قد افترض « انه لا يعقل مطلقا ان يريد الله شيئا مستحيلا » ( أ - ب ) . ولكنه ليس من السهل ابدأ التسليم بهذا الاعتقاد الاخير . والدكتور مالك جد خبير بالصراع القائم بين المدارس الفلسفية حول هذه النقطة . ربما كان من الاسهل بكثير ان يسلم احدهم بصحة المبدأ القائل بإمكانية معرفة الله بواسطة العقل ( أ - ج ) من ان يسلم بصحة المبدأ القائل « لا يعقل مطلقا ان يريد الله شيئا مستحيلا » ( أ - ب ) . او على الأقل اذا كان احد هذين الاعتقادين يحتاج الى برهان فثانيهما يحتاج ايضا الى برهان . وليس من الضروري ان نشير ثانية الى ان برهان الدكتور مالك لم يثبت صحة ( أ - ب ) اي انه يجب على العقل ان يبحث عن الله . وكثرت مضامين هذا الاختناق <sup>(١)</sup> .

- ٩ -

وخلاصة ما تقدم هي ان البرهان المدروس في هذا البحث هو محاولة قيمة للغاية ركيكة البناء والمنهج . اما مواضيع ضعفها فكثيرة - من الناحية المنهجية لا يصح لنا في عملية برهاننا استنتاجا ما ان نفترض مقدمة هي اصعب فيها من الاستنتاج ٢ - العملية المنهجية الصحيحة هي ان نبرهن غير المعلوم ( او الصعب فهمه ) بما هو معلوم ( او بما هو اسهل فهمها ) . اما من ناحية بيان البرهان فمن الخطأ ان تترك اي فراغ منطقي بين المقدمات والنتيجة <sup>(٢)</sup> . او ان تتكل لسد هذا الفراغ على عوامل نفسانية عاطفية حيث يجب ان تقدم بينات منطقية <sup>(٣)</sup> . او ان تزيد في اعلامنا اشياء لا حاجة منطقية لها <sup>(٤)</sup> ، في مياق بحوث تدعي ، ولو ضمننا ، بأنها تتكل على المنطق فحسب ، او ان تستعمل نظريات تحتاج هي نفسها الى برهان في براهين نظريات مغايرة لها <sup>(٥)</sup> .

(١) راجع مقطع ٢ ومقطع ٣ من هذا البحث .

(٢) راجع مقطع ٨ من هذا البحث .

(٣) راجع مقطع ٣ ومقطع ٥ من هذا البحث .

(٤) راجع مقطع ٦ من هذا البحث .

(٥) راجع مقطع ٧ من هذا البحث .

(٦) راجع مقطع ٣ ومقطع ٨ من هذا البحث .



وبما ان المسألة المدروسة هي من المسائل ذات الالهمية الفكرية ليس من الناحية النظرية فحسب بل من الناحية التطبيقية ايضا ، وبما أن بحثي هذا النقدي لا يقصد أن يبرهن أن العقائد والمبادئ التي قصد الدكتور مالك أن يبرهنها هي مبادئ خاطئة<sup>(١)</sup> إذ كل ما عنيته هو أن يبرهان الدكتور مالك ليس بدرجة من القوة والثبات - من الناحية المنطقية المحضة - بحيث تقدر أن نقبله ، وبما أنني واثق من أن العالم العربي اليوم ليس بحالة قحط مدقع بالنسبة للعبرة الفكرية ، لذلك فإن أملي كبير بأن المستقبل القريب سيتمخض عن محاولات متينة وقوية الى حد تفرض معه احترامها على القارئ الفاهم المسؤول . ولا يخامرني أي شك بأنه سيكون للدكتور مالك يد طويل وتأثير عميق في هذه المحاولات .

وعسى أن يتذكر عباقرتنا عبرة هذا البحث التي تلتقي مع كثير من عبر التاويخ الفيلسفي عند نقطة مركزية ، ذات محورين : الدين جوهر مسألة إيمان ، والمؤمن ليس بحاجة الى إقناع .

---

(١) راجع مقطع ١ من هذا البحث .

## الغزالي

الله ولحد

معنى «عقيم»

المعارضة بين فساد الكلام لاغالة

«العلم اليقيني»

«يقين الضرورة السببية»



## «الله واحد»

وَيُمَثِّلُ بِإِثْنِ الْخَلْفِ بِيْرَهَانَ الْفَلَّاسِفَةِ لِوَحْدَانِيَةِ اللَّهِ . افترض انهما اثنان وتساوَى عليك ، نتيجة لهذا الافتراض ، المتناقضات المزعجة .

« لو كانا اثنين لكان نوع واجب الوجود معقولا على كل واحد منهما . وما قيل عليه انه واجب الوجود فلا يخلو ان يكون وجوب وجوده لذاته فلا يتصور ان يكون لغيره او وجوب الوجود له لعله فيكون ذات واجب الوجود معلولا » .

« فلان كان لذاته فلا يتصور ان يكون لغيره » .

« وان كان لعله فهو اذن معلول وليس بواجب الوجود »<sup>(١)</sup> .

حاصل هذه الحجة انه يستحيل وجود موجودين لا علة لها . ولكن لماذا ؟

نسبم احد الموجودين ذك والثاني ل . فاذا كان ل واجب الوجود ، فانه لا يمكن ان يتصور ان يكون لغيره او ل ك . ذلك لان وجوب وجوده لذاته . وما كان واجب وجوده لذاته بفضل تعريف « واجب الوجود » اصبح من المستحيل او المناقض لمباذية العقل والمنطق ان تصوره او تفهمه منسوبا لغيره . وهذا يعني ان واجب الوجود ل لا يمكن ان يكون علة لغيره ك .

وان كان واجب وجوده ل لعله اي لم اصبح ل معلولا وبالتالي غير « واجب الوجود » . اذ ان الجملة « المعلول واجب الوجود » تناقض مقوماتها . وهذا استنتاج نحصل عليه من تفهمنا لتعريف « المعلول » ولتعريف « واجب الوجود » .

(١) كتاب تهافت الفلاسفة للغزالي . راجع ايضا الكتاب الجامع لثلاثة كتب باسم التهافت للغزالي . وابن رشد وشرحه بهامه الطبعة الحفوية بمصر سنة ١٣٩٩ هجرية ص ٣ .

وان سلمنا في نطاق الفكر الفلسفي بالامتناع الثاني فاننا يصعب علينا ان نسلم بالامتناع الاول . لقد اضطر الفكر الفلسفي ، تاريخيا ، الى القول بواجب الوجود او السبب الاول تهربا من الانزلاق للامتناع في سلسلة السببية . ولكن السبب الاول في نطاق هذا الفكر لم يحرم من فعاليته . بالعكس قد حمل مسؤولية جميع ما يحصل في العالم والكون والتاريخ . ولذلك نستغرب الامتناع الاول الثاني لامكانية كون واجب الوجود علة لمعلولات اخرى .

ربما كان المقصود ان واجب الوجود هو العلة لجميع ما هو اقل منه اهمية ، ولا يصح ان يكون علة لما يساويه بالاهمية . وهذا هو بالضبط ما يعنيه الامتناع الاول . بكلمة ثانية لا يمكن ان يكون ل علة ل ك لا لان ل لا يحق له ان يكون علة بل لان ك لا يصح ان يكون معلولا . وهكذا يكون الامتناع الاول ، بعد البحث والتدقيق ، فصيلة من النوع المنطقي الذي ينتمي اليه الامتناع الثاني : - « المعلوم واجب الوجود » هو تناقض صريح .

غير ان هذه الحجة تنفي العلاقة السببية بين « واجب وجود واحد » قل ل و « واجب وجود ثان » قل ك وواجب « وجود ثالث » قل ن مثلا . وبالتالي فهي بنفيها للعلاقات السببية بين واجبي وجود او اكثر لم تثبت وحدانية الله بل ايضا كثرة الالهة . ذلك لان المبدأ الذي تستند اليه هو مبدأ ذوحدين .

- ٧ -

رب معترض يقول : ( وقد قال الغزالي هذا بالفعل ) .  
 « لم يستحيل وجود موجودين لا علة لهما وليس احدهما علة للآخر » .  
 « فقولكم ان الذي لا علة له لا علة له لذاته او لسبب تفسيم خطأ . لان نفي العلة او استثناء الوجود عن العلة لا يطلب له علة . فلي معنى لقول القائل ان ما لا علة له لا علة له لذاته او لعلته ؟ لا علة له سلب محض والسلب المحض لا علة له او ليس له علة »<sup>(١)</sup> .

اذا صح هذا الاعتراض اثبت الامتناع الذي توصلنا اليه في نهاية المقطع السابق .  
 فبالرغم من انه قدم ، في تاريخ الفكر الفلسفي ، اعتراضا على المقتبس السابق فهو في الواقع مساند لما ورد في ذلك المقتبس ضمنا .

(١) المرجع ذاته ص ٣٥ .

### - ٣ -

على كل نظل فكرة من فكره الاساسية صحيحة ولو في نطاق ضيق معين . تلك هي فكرة السلب المحض الذي لا يتطلب تفسيراً سببياً . لأن تسأل ما هو سبب السلب المحض او الفراغ المطلق ، بكلمة لغتنا الحديثة ، هو ان تسأل سؤالا لا يصح ان يسأل . هذا سؤال عقيم .

وإذا اجبت على مثل هذا السؤال ، كما فعل المقتبس المدروس في المقطع الاول من هذا البحث ، كان الجواب عقيماً .

واسطرادا كان الاصح ان يقول المعترض في المقطع السابق « ان قولكم ان الذي لا علة له لا علة لذاته او لسبب » هو تقسيم عقيم لا « تقسيم خطأ » .

### - ٤ -

ويذهب معترض مساند آخر الى القول بأنه لو اتفق ان كان هنالك الهان فهما : اما مثالان من كل وجه وعندئذ لا يمكن ان تتصور الاثنينية . اذ من الضروري ان يمتاز احد الاثنين بشيء عن الثاني . واما متشاجين مختلفين وعندئذ يكون واجب الوجود مركباً . ولكن واجب الوجود غير مركب .

اذن وبناء على كل ما تقدم ، واجب الوجود هو غير معلول غير مركب وحيد فريد .

### - ٥ -

ان حصيلته هذا البحث هو تعريف وربما كيفي « لله » او « لواجب الوجود » في الفكر المعروضة . وهذه صفاته ، بقدر ما تظهر في مراحل هذا البحث الاولى : انه غير معلول ، بالاحرى هو علة لجميع ما في الكون ، والثانية ، انه غير مركب ، فلو كان مركباً لما سدت الطريق على الاثنينية<sup>(١)</sup> والثالثة انه وحيد فريد .

وحينما اعتقد المفكرون المعالجون للقضية انهم يبرهنون وحدانيته فهم في الواقع مخطئون . ان فكرة الوحدانية هي منطلق تفكيرهم وليست نتيجة<sup>(٢)</sup> . مستتجة من مقومات وعبر قواعد ثابتة سليمة منطقية .

(١) وله في مسألة الصفات في الفكر العربي . كتاب التهاات ص ٣٩ و ٤١ .

(٢) راجع المقطع ١ من هذا البحث .

ولم تكن هذه غلظتهم الوحيدة . فقد اثاروا ، في معرض هذا البرهان ، مسائل  
عقيدة<sup>(١)</sup> .

وبالرغم من استنادهم الواعي على مبدأ عدم التناقض فقد وقعوا بتناقضات  
مذهلة . ان الحجة التي استخدموها لنفي الاثنية وبرهان الوجدانية تكشف عن مضمين  
تعددية . وهكذا وبفهم الاثني ، وبالطريقة التي نفوها بها ، قد اثبتوا الكثرة .

ومع العلم بان مفهوم « واجب الوجود » كان مخرجا من منزلق اللامتناهي فقد زجوه  
في شبكة من العلاقات والاعتبارات التي ، لودفعت الى استنتاجاتها المنطقية المتطرفة ،  
لافسحت المجال رحبا واسعا امام اللامتناهيات .

حبذا لو تنبهوا الى فكرة الحدود الفاصلة بين الاسئلة المغزوية<sup>(٢)</sup> والاسئلة العقيدة .  
وحبذا لو فرقوا ضمن نطاق الاسئلة المغزوية بين ما يمكن العقل ان يقوم به من مهام وما  
ينبغي ان يساعد العقل في مجابهته غير العقل . نعم قد قدروا قيمة الايمان ، ولكن ، وربما  
لمبررات هامة ، يظهر انهم مع ذلك حاولوا ان يحملوا العقل اعباء لا يمكنه ان يقوم بها في  
ظروف ومناخات مماثلة لتلك التي هيئها له .

والان وبعد اكتشاف الاختبار مساندا اخر للعقل ، فهل يكتب لابناء هذا العصر ،  
معتبرين باخطاء السلف مسترشدين بقياس هدايته ، ان يؤلفوا بين العقل والاختبار  
المروّض والايمان بشيء من التوازن يضمن معالجتهم المسؤولة لقضاياهم<sup>(٣)</sup> ؟

---

(١) راجع للقطع ٢ والقطع ٣ من هذا البحث .

(٢) راجع كتاب النهج والسياسة للمؤلف دار الطليعة ١٩٦٣ بيروت الفصل الثالث .

## معنى "عقيم"

السؤال العقيم ، كما مر معنا<sup>(١)</sup> ، هو السؤال اللامغزوي . وبالتالي فهو سؤال لا يصح ان يسأل . وكذلك الجواب العقيم .

والعقيم قد يكون عقيا بالاصل كأن يتلفظ احدهم بسلسلة من الرموز او الاشارات التي لم يسبق ان اتفق على معانيها . لو فاجاك احدهم بالقول : « شيش مش » لما فهمت عليه . وليس من المستبعد ان يكون هو ايضا غير فاهم ما هو فاعل .

ولما كان بإمكان الانسان ان يمنح ، بناء على اتفاق واضح وبين ، مطلق رمز معنى من المعاني ، فإن هذا العقم الفكري ليس بلذي عواقب وخيمة . اولاً ، لانه لا يقود الى سوء فهم ، وثانياً ، لانه ، وقت الضرورة ، يمكنه ان يتغلب على هذا العقم الوقي .

وفي عملية التغلب على هذا العقم البدائي التجأ الانسان الى اللغة والمنطق لتوضيح معاني الرموز والعلاقات بينها وللتقليل من امكانات سوء التفسير .

وهكذا تكون الفلسفة بجزء على الاقل من معناها العملي التطبيقي محاولة للقضاء على هذا العقم البدائي .

ولكنها ، وبفضل محاولتها هذه كانت مصدراً ، عن غير قصد ووعي على الغالب ، لانواع كثيرة من العقم .

(١) راجع والله واحد ، للفرزالي مقطع ٥ والمقطع ٢ .

راجع ايضا الكتب الجامع لثلاث كتب باسم التهافت للفرزالي ولابن رشد ونحوه زعم الطبعة الاولى سنة ١٣١٩ هـ . الطبعة الحبرية بمصر من ٢٥ .



نوع هام من هذا العقم هو عقم المنهج أو عقم التركيب . نخذ مثلاً المفردات فضيلة ، مربع ، وحراء . لكل منها معنى في إطار لغتنا العامة المتداولة . ولكن عندما تقول : « فضيلة مربعة » أو « فضيلة مربعة حمرأ » - عندما تقول ذلك فانك تجعل من جملةك جملة عقيمة .

وعندما تعرف ان الصديق والكذب والصحة والخطأ هي صفات للجمل أو للشهادات ، شبهة كانت أم خاطئة ، يصبح ضرباً من ضروب العقم ان تصف بها الأشياء أو الوقائع . الوقائع والأشياء أما توجد وأما لا توجد . وباللجوء الى هذا الوجود أو عدمه نقرر صحة أم عدم صحة الجمل التي تصفها . فلئن تقول : « واقع صحيح أو خطأ » أو ان تقول : « شيء صادق أو كاذب » فهو ايضاً ضرب من ضروب العقم<sup>(١)</sup> .

وقد كثرت<sup>(٢)</sup> الامثلة على « العقيم » في الفكر الانساني المتعدن . وإذا كانت الفلسفة الاصلية بجزء من مفهوميها العملي محاولة للقضاء على العقم البدائي فإن اصالتها تحافظ على جوهرها بحريها المستمرة على العقم بطلق اشكاله .

وليس التخلّص من العقم الفكري والمنهجي من جوهر الفلسفة فحسب بل هو ايضاً مقياس من مقاييس قليلة تتوفر لدينا لتمييز بواسطتها بين السطحي والعميق من الأفكار .

(١) راجع المقطع ٣ من مقال « العلم اليقيني » ، باب الغزالي من هذا الكتاب .

(٢) راجع مثلاً بحث « العلم اليقيني » المقطع ١٠ والمقطع ١١ والمقطع ١٤ .

راجع ايضاً المقطع ٤ من مقال « التجدي والاستجابة في فلسفة الفريغ » من هذا الكتاب .

## «المعارضة تبين فساد الكلام لا محالة»

يصح هذا القول في بعض الحالات فقط ، وعندما تكون الغاية من البحث سلبية تماما ، اي لا يهملها البحث عن الحقيقة .

من الاخطاء المنهجية التي وقع في شركها كثير من المفكرين هو الظن بان الاختلاف على نظرية ما هو برهان على فساد هذه النظرية . وان لم يكن هذا الاستنتاج مباشرا فانه لا شك مضمون بالقول : أن المعارضة تبين فساد الكلام لا محالة (١) .

### - ٢ -

هنالك ثلاث امكانيات على الاقل لهذه الحالة . تدور كل منها حول نقطة من نقاط البحث : النقطة الاولى ، هي النظرية التي قد تكون وقد لا تكون احدى النظريتين المتناقضتين بالنسبة لموضوعها ، والنقطة الثانية هي موضوع احدى هاتين النظريتين المتناقضتين ( او المختلفتين ) ، والنقطة الثالثة هي موضوع النظرية التي هي ثانية هاتين النظريتين المختلفتين .

فاذا كانت المعارضة تبين فساد الكلام لا محالة اصبحت النظريتان المتناقضتان المختلفتان او المتعارضتان فاسدتين .

ولما كان لاحدى هاتين النظريتين بدورها ان تتعارض مع النظرية الدائرة على محور النقطة الاولى ، فكان لما بذلك ، وبمنطق المقتبس المدروس ، ان تفسد تلك النظرية .

---

(١) الغزالي كتاب تهافت الفلاسفة ص ٢٠ الطبعة الاولى بالمطبعة الخيرية بمصر سنة ١٩١٣ .

لست بمنكأد تماماً عما اذا كان الغزالي يرتكب هذا الخطأ في الاقتباس التالي ام لا . فاذا كان يرتكبه بالفعل فقد ارتكب خطأ تعميم قاعدة تصحح عى حالات معينة فجعلها مبدأ عاماً .

« فان قيل قد عدلتم في جميع الاعتراضات على مقابلة الاشكالات ولم تحلوا ما اوردوه من الاشكال ( قلنا ) المعارضة تبين فساد الكلام لا محالة ويدخل وجه الاشكال في تقدير المعارضة والمطالبة . ونحن لم نلتزم هذا الكتاب الا تكذيب مذهبه والتغدير في وجوه ادلتهم بما يبين تهافتهم ولم ننظر في الطلب عن مذهب معين »<sup>(١)</sup> .

وبقطع النظر عما اذا كان الغزالي قد ارتكبه ام لا فوجب علينا التنبيه اليه ونجبهه . ذلك لانه مبدأ خطأ خطر . ولما كان خطره ينشأ عن خطئه ، يجدر بنا ان نبين هذا الخطأ .

المعارضة تبين فساد الكلام المعارض بشرط واحد . حينما تكون هي نفسها صحيحة وقوية . ان متناقضين لا يمكن ان يكونا على صواب . اذا كان احدهما صواباً فيجب ان يكون الثاني خطأ .

غير انه يمكن - في بعض الحالات - ان يعارض مبدأ آخر ويبقى الاثنان خطئين . تصور ان امامك طاولة خضراء . ثم تصور ان معارضة حدثت بين شخصين . احدهما يقول « هذه الطاولة حمراء » والثاني يقول معارضاً « لا بل لونها اسود » . فواضح هنا ان ادعاء كليهما مغلوط .

وهكذا فالمعارضة بحد ذاتها لا تكفل فساد او صحة اية نظرية من النظريات المتعارضة .

ذلك لان المعارضة ، حتى تعني التناقض المنطقي الدقيق ، تظل مفتقرة الى شروط تتوفر لديها حتى تبين بقوة خطأ الكلام المعارض . اهم هذه الشروط هو اثبات صحتها . وليس هذا بالامر الهين . ولذلك فهو يميز بين المعارضة المسؤولة والمعارضة العابثة .

واذا عثت المعارضة ، كما يمكن ان تعني ، الاختلاف او التنافر ، فعندها تزداد شروط المعارضة المسؤولة التي تنتهي بدحض الكلام المعارض او النظرية المعارضة<sup>(٢)</sup> .

( ١ ) المرجع السابق ذاته .

( ٢ ) غائلت المقدم في هذا المعالج ( ٤ ) من هذا البحث هو مثل على صحة القول اقتبس المدرس . ولكنه حلة واحدة من مجموعة كبيرة من الحالات التي قد ينطبق عليها وقد لا ينطبق ما يصح على نوع هذه الحالة بالذات . وتزداد أهمية هذا الخطأ عندما يلتزم الباحث بتقديم دليل لما يظهر فساد .

من اسهل الامور ان تعارض في اية مسألة على الاطلاق . يكفي ان تكون سليبا<sup>(١)</sup> لتفعل ذلك . وربما من اصعب الامور ان تكون معارضتك حتى لبعض المواقف الفكرية موفقة صحيحة منظمة وصلمة . وفي هذه الحقيقة نرى لا اصل التمييز بين السلبية والنقد فحسب بل ايضا حدا جوهريا لحدود حرية البحث - الحدود التي تصح ان يتناها من لم يكتف بالحد العام شبه الغامض للحرية الاجتماعية الذي يقدمه جون ستيورت مل<sup>(٢)</sup> .  
قد يعرض المعارض نفسه !

---

(١) راجع « التمهيد » في هذا الكتاب .

(٢) راجع بحث « مشاكل الديمقراطية » المقطع A في القسم الثالث من هذا الكتاب .  
ب - راجع ايضا كتاب المؤلف الحقوق الانسانية للتأكد من أهمية « الالتزام » بالنسبة لهذه القضية .



## العلم اليقيني

الحياة هي معاملة وامكانية بين الانسان والعالم . الاختبار هو احد عناصر هذه المعاملة . للحواس في هذا الاختبار دور لا تنكر أهميته . عن طريقها نتعرف الى ظواهر الكون التي تقود جهودنا وتوجه مسلكيتنا . فكل عمل نقوم به يتضمن - من جملة ما يتضمن - تجاوبا بين علامة وأشارة نتخيلها او يقدمها لنا العالم الخارجي من جهة ونوع من الجهود نود ان نقوم به على اساس تلك العلامة او الاشارة من جهة ثانية . غير ان هنالك عملية تصل بين العلامة المذكورة وتلك النوع من المجهود المقصود القيام به على اساسها . تلك هي عملية الترجمة او التأويل او اذا شئت الفهم لتلك العلامة . هذه هي النقطة حيث يتدخل العقل في توجيه مسلكيتنا . هذه صورة مصغرة مبسطة للتحدي والاستجابة كما نعيشها في حياتنا اليومية الاعتيادية .

فكل عمل او اختبار يتضمن - من جملة ما يتضمن - (١) الاشارة او العلامة او الواقع - اي الاشارة او التحدي الذي يجهنا به العالم الخارجي (٢) ترجمة هذه العلامة الواقع او فهمها - (٣) نوع الحركة التي تقرر بناء على (١) و (٢) وبعض الغايات او الالتزامات التي سبق وقررناها . تلك هي استجابتنا لذلك التحدي .

مسؤولية الحواس في هذه العملية الاختبارية المعقدة هي التقاط تلك الاشارات او العلامات التي يقدمها لنا العالم . بكلمة ثانية مهمة الحواس هي ان تصل بيننا وبين العالم كما يظهر لنا . وهذه العملية ، عملية الاتصال المباشر بيننا وبين مظاهر مختلفة ومتنوعة من العلم ، هي ما سنسميه بعملية « الاحساس » او « الحس » .

وقرانا مرغمين على ان نفرق بين نوعين من هذه المظاهر . « المظاهر العارية » اي كما تقدم نفسها لحواسنا وقبل ان يسلط عليها العقل عملية التأويل والترجمة . و « المظاهر المكونة » اي تلك المظاهر السابقة نفسها ولكن بعد ان امسح عليها العقل بعض المعنى .

انك تفتح عينك فتبادرك اشارة حمراء . هذا مظهر عار . ولكنك لا تقف عند هذا الحد بل تذهب الى ابعد من هذا فترجم هذه العلامة مخذرة اياك من خطر ما . عندئذ يصيح لتلك الاشارة مفهوم خاص مثل - لا تقرب من هذا المكان اذا أردت ان لا تتعرض للخطر .

- ٣ -

ومن الضروري ان نبين هنا ان المظاهر العارية لا يصح ان توصف بعبارات « الصدق » او « الكذب » ، « الصحة » او « الخطأ » . هذه امور لا يصح التفريق فيها بين « واقع الحال » و « ظاهر الحال » اذ ان ظاهرها هو واقعها وان واقعها هو ظاهرها . كونها هو انها محسوس بها . ولما كان « الصدق » او « الكذب » ، « الصحة » او « الخطأ » نعوت نصف بها جملا وتراكيب لغوية فمن الخطأ<sup>(١)</sup> ان نقول - الا بلغة رمزية شعرية - واقع صحيح او كذب . الواقع اما يكون واما لا يكون . قد يوجد وقد لا يوجد . اما الجملة التي تصفه فهي صادقة ام كاذبة . وصدقها او كذبها يتعين بحسب وجود او عدم وجود الواقع نفسه . فهو نوع من الخلط الفكري - علامة من علامات السطحية او قلة الاختراش - ان نصف نوعا من الاشياء بما عني به ان يكون وصفا لنوع آخر . هذه حجة على ان نعوت الصدق او الكذب الخطأ او الصواب لا يصح ان تستخدم لوصف المظاهر العارية .

غير ان هنالك حجة ثانية لتدعيم هذه النظرية . من المفهوم انك لا تقدر ان تقول : « ان وصف امر من الامور هو صدق وكذب في وقت واحد وبالنسبة لنفس الاسباب » . ذلك تناقض فاضح . ولكنك اذا قلت ان هذا الوصف صادق فيتضمن هذا - على افتراض انك ربما كنت مخطئا - امكانية كون هذا الوصف كاذبا . وهكذا فيجب ان يكون هنالك عملية ممكنة ، اذا شئت ان تقوم بها وتوفرت لك جميع الاسباب المطلوبة للقيام بها ، تقدر ان تنفذها بغية الوصول الى اي من هذين الحكمين هو الاصوب : وصفك لها ام تخطئة هذا الوصف . غير ان امكانية القيام بمثل هذه العملية معلومة في حالة المظاهر العارية . بحكم الطبع نحن نفترض هنا ان واصف هذا الاختبار يعرف معاني الكلمات التي يستخدمها هو والناس لوصف مثل هذه الاختبارات المباشرة ونفترض ايضا انه غير كاذب اي انه لم يقصد بذلك ان يفتش . ليس هنالك اية عملية يمكن ان تستخدم لتثبت او لدحض الامر الموصوف بالجملة التالية : « في اليوم السادس عشر من نيسان سنة ١٩٥٧ الساعة الرابعة

(١) الاصح ان نقول : « من الضم » . راجع معنى ضم . في هذا الباب من الكتاب . ص ٦٨ - ٦٩ .

مساء رأيت لونا احمر بشكل دائرة كاملة « يقطع النظر عما اذا كان ام لم يكن هنالك بالحقيقة ذلك اللون وذلك الشكل . قد اكون توهمت ذلك . وحتى على افتراض اني توهمته فبقي اني نظرتة . ان التفريق بين الوهم والحقيقة الوجودية هنا لمعدوم . اذا ان كون ما رأيت - الظاهرة العارية - هو رؤيتي له .

- ٤ -

واذا فهمنا بالحواس الطرق والاجهزة التي تساعد على ايجاد هذه المحسوسات ، واذا فهمنا بها اجهزة لا تقدر ان تنصرف بالمادة التي يقدمها لها العالم الخارجي حسب مشيتها ( اذ لا مشية لها ) - فقد نتج عن هذا ان الحواس لا تمش - ان قولك : « غشيتي عيني » هو قول اذا عني حرفيا دل على « تحبط فكري » . ان الذي يفشل - اذا غشيت ابدا - هو عقلك لا عينك كما سنبين . اذا استخدمت ذلك القول لغة رمزية فيجب اما ان تنسبه لخاصين هذا الاستعمال ، وقليل منا من يتنبه لذلك ، واما فادك الى سوء الفهم واصدار الاحكام المخطئة .

- ٥ -

ولكن ما سبق وبيننا لا يعني مطلقا اننا لا نخطئ . انه يعني ان موضع الخطأ ليس - ولا يمكن ان يكون - في عملية الاستخبار او الاستعلام التي تقوم بها حواسنا . ان موضع الخطأ - اذا اتفق واططنا - وكثيرا ما نخطئ - هو في عملية الترجمة التي يقوم بها العقل . وقلما تبقى ظاهرة عارية . واذا بقيت عارية فقلما تلعب دورا في عملية توجيه اعمالنا . فالظاهرة العارية هي ظاهرة غير نافعة . انما نفعها يكمن في اسكانية ترجمتها اشارة لعمل ما نقوم به . ولكنها - اذا ترجمت - اصبحت عرضة للشك . قد تكون ترجمتها مخطئة وقد تكون صحيحة . وهكذا تبدأ مغامرة المعرفة - المغامرة التي هي بولصة كل مغامرة في الحياة .

نتظر في جهة معينة فترى شكلا ملونا . قل : مجنحا اغبر في بقعة من الفضاء . هذه هي الظاهرة العارية التي يقدمها لك العالم الخارجي بواسطة عينك . ولا يقع في هذه العملية حتى الان ما يصح ان يدعى اما خطأ واما صواب . ولكنك لا تقف عند هذا الحد . يترجم عقلك هذا الشكل الملون . انه نسر طائر . وهنا يمكن ان ترتكب خطأ . قد تكون موهوما . عندئذ لا يوجد شيء في العالم الخارجي يطابق وصف « النسر الطائر » . وقد يخطئ حكمك فتكون الترجمة الاصح للظاهرة العارية السابقة الذكر هي انها طائفة



نفائة لا نسطائر . اما طريقة اكتشافك اذا ما كنت تخطئ ام مصيبا في ترجمتك هذه فتقع على عاتق ما توحيه اليك هذه الترجمة من سلوك . لتكتشف هذا عليك ان تخاطر . عليك ان تصرف نوعا من المجهود - قد يعظم او يقل هذا المجهود بالنسبة للظروف - المجهود الذي لا يمكن ان يضمن نجاحه مئة بالمئة تحت اية ظروف على الاطلاق . هذا هو المبرر الفلسفي للمثل القائل « الحياة مخاطرة » .

وهذا هو ايضا اولى المبررات للنظرية القائلة بأن جميع نظرياتنا واراؤنا المتعلقة بالموجودات هي دائما وابدا وقتية الصحة مشروطيتها ا

نعم قد تحقق محاولتك . ليس هنالك اية وسيلة تقدر ان تتخلصا قبل صرف المجهود المذكور للتأكد من ان صرف هذا المجهود سينجح مئة بالمئة<sup>(٩)</sup> . كل الاحتياطات التي تقدر ان تتخذها تنحصر في كونك متحفظا في ترجمة الظواهر العارية ، وفي ترتيب التصميم التي تتخلصا بناء عليها . وهنا يكمن الفرق بين الحكمة والهوس . وهنا يكمن الفرق الاساسي الذي يصح ان يتخذ المبدأ والمقياس الذي نفرق على اساسه بين العقلاء والمجانين . قد يخطئ العقلاء الحكماء . وكثير من العمليات الناجحة ما هو نتيجة الصدق . الفرق الاساسي بين الحكيم والهوس ليس بمناعة الاول ضد الخطأ وارتكاب الاغلاط اذ ليس هنالك اية مناعة ضد هذا الامر ، بل بنوع الاحتياطات التي يتخذها الاول ويتعمى عنها الثاني بغية التخلص من الوقوع في شرك .

ولما كان بعض هذه الاحتياطات نتيجة اختبارات ، والبعض الاخر وربما الاهم منها نتيجة الابتكار ، فهناك شيء من الصدق بالقول : « ان الحياة علم » . كما وان هنالك شيء اخر وربما اكثر من الصلح بالقول : « ان الحياة فن » .

- ٦ -

وهناك موضع اخر معرض للخطأ غير عملية الترجمة او تأويل الظواهر العارية . وذلك تبرير بعض التصميمات - بناء على الظواهر الملونة - لتوجيه جهودنا اليومية واعمالنا المختلفة . فعلى افتراض ان لم يخطئ الانسان ترجمة ظاهرة عارية قدمها احتكاك حواسه بالعالم الخارجي او ببعض اجزائه فانه يظل معرضا للخطأ في عملية التقريرات التي يعتمده انه من الممكن ان يتفلسف على ضوء هذه الترجمات .

---

(٩) ان ثوبية مثل هذا الموقف تشجيعه في تنمية الشخصية الانسانية الحديثة لمن السهات التي يتميز بها الانسان المسؤول من ابتداء القرن العشرين عن زعمه - ابن القرون الوسطى : ان يحقق التجزرات ليس على اساس الاستناد الى المطلق الباطني بل على معرفة الاختلافات الاقرب الى النجاح من غيرها . وهنا تبدأ نقطة الالتزام نحوها .

وامكانية الخطأ في هذه العملية هي أكثر تعرضا للمخاطرة منها في العملية السابقة .  
ولهذا فالحكمة والعقل والفن والاختيار السابق كلها تساعد - إلى حد ما - على تقليل  
امكانية الحسارة والاختفاق ، وبالتالي تزيد في إمكانية تحقيق النجاح الواعي المسؤول - هذا  
إذا قيض لها من كان على علم وكفاءة ليحسن استخدامها .

#### - ٧ -

لقد تعرضنا فيما مر<sup>(١)</sup> إلى معنيين من معاني الخطأ : المعنى الاول ، هو ان نترجم  
ظاهرة ما ترجمة لا تتفق مع الواقع كلياً أو جزئياً - والمعنى الثاني ، هو ان نخطئ في التصميم  
التي يدعونا إلى اتخاذها افتراض صحة ترجمتنا للظواهر السابقة .  
بحكم الطبع قد يكون هنالك معنى ثالثاً لكلمة خطأ يجعل بنا ان نبينه خصوصاً وقد  
يضيف شيئاً من الضوء على ما قصدنا به<sup>(٢)</sup> سابقاً .

لو افترضنا ان طلبنا من عشرة اشخاص ان ينظروا إلى موضع معين ويصفوا لنا ما  
يرون . ثم لو افترضنا ان تسعة منهم قالوا ان ما يرون هو دائرة حمراء والعاشر قال انه يرى  
دائرة خضراء . فلو تأكدنا ان هذا العاشر لا يقصد غشياً فهو لا يكذب علينا في هذه  
الحالة ، ولو تأكدنا انه يعرف كيف يستعمل كلمة « احمر » و « حمراء » ، اي انه يعرف  
معناها ، يظل صحيحاً ان رؤية التسعة اشخاص دائرة حمراء لا تثبت ان ما يراه العاشر هو  
غير ما يقوله . إذ ان ما يراه هو ما يراه ولا علاقة لما يراه غيره به على الاطلاق لا منطقياً ولا  
اختبارياً . هذا ما عنيته سابقاً . وهذا امر تفرضه علينا طبيعة الحال ومنطقية الظروف  
الموضوعية المدروسة .

ولكن هنالك بعض المبررات لقولنا « العاشر غطى » . ولكن « غطى » هنا تعني  
انه « يختلف عن الباقين » . وهذا المعنى بالمقابلة بالمعنيين السابقين ، هو معنى اتفاقي  
طوعي . نعم يضطروننا عليه التمييز بين المعاني الثلاثة السابقة . ولكننا لسنا بمضطرين على  
تسميته بالخطأ .

#### - ٨ -

على ضوء ما تقدم يمكننا ان نناقش مقطوعة جاءت في المنشد من الضلال للغزالي في

(١) مقطع ٥ ومقطع ٦ من هذا البحث .

(٢) مقطع ٣ ومقطع ٤ من هذا البحث .

معرض بحثه عن العلم اليقيني . يثير حجة الاسلام قضية الشك في « المحسوسات » او على الاصح « بالحواس » في هذا المقتبس .

« ... وأخذ يتبع الشك فيها ، ويقول : من اين الثقة بالحواس ؟ وأتواها حاسة البصر ، وهي تنظر الى الظل ، فتراه واقفا غير متحرك ، وتحكم بنفي الحركة ، ثم بالتجربة والملاحظة - بعد ساعة - تعرف : انه متحرك وانه لم يتحرك دفعة بلفة ، بل على التدريج ذرة ، ذرة ، حتى لم تكن له حالة وقوف » .

« وتنتظر الى الكوكب ، فتراه صغيرا في مقدار دينار ، ثم الاكلة الهندية تذل على انه اكبر من الارض في القدر » .

« هذا ، وأمثلة ، من المحسات يحكم فيها حاكم الحس ، بأحكامه ، ويكذب حاكم العقل ، ويجهونه ، تكلبيلا لا سبيل الى مصادقته »<sup>(١)</sup> .

على الارجح يعادل الغزالي في هذا المقتبس بين « المحسوسات » و « حاسة البصر » و « حاكم الحس » . وهكذا فقد جمع بين الظواهر العارضة اي المحسوسات التي تنكشف لنا ، وبين الحواس التي لها بعض المسؤولية في ايجاد تلك المحسوسات ، وبين العقل الذي هو وحده مسؤول عن الحكم في هذه المحسوسات .

لذلك فقد وضع الغزالي اللوم في غير موضعه . لقد حمل حاسة البصر مسؤولية الحكم المخطئ ، في حين كان يجب ان يضعها على عاتق العقل .

فالحجة المنطقية التي يقدمها الغزالي كمبرر لرفضه الايمان « بالمحسوسات » هي حجة ضعيفة مصدرها غموض في مفهوم معني « محسوسات » وملى مسؤولية الحواس .

#### - ٩ -

« ومخطئ » قد نعني مختلف ليس عن بقية الأشخاص في نفس الوقت وضمن نطاق ظروف متشابهة - المعنى الذي سبق<sup>(٢)</sup> ذكره بل مختلف بمعنى ان نفس الشخص يرى نفس الشيء ، مختلف الظاهر تحت ظروف مختلفة ومناسبات متباينة .

(١) الغزالي ، كتاب المنطق من الضلال ص ٤ .

(٢) راجع ايضا عبد الحليم محمود ، المنطق من الضلال لحجة الاسلام ، الغزالي ، دار الكتب الحديثة ، رجب ١٣٨٥ هـ - ص ٧٣ ، الطبعة الخامسة .

(٣) راجع المقطع ٧ من هذا البحث .

على ضوء ما تقدم يمكننا ان نبين معنى « والحواس تخدع بلا ريب » الجملة التي يستعملها الدكتور فروغ معبرا عن نظرية ابن باجة في المعرفة .

« والحواس تخدع بلا ريب فاذا كان الانسان ممرورا ( اي به مس خفيف ) او اذا كان صحيحا ولكنه متعب او جائع او خائف او ينام في مكان قليل النور فانه يحس بما يحيط به حسا غريبا فيرى الاشياء على غير حقيقتها . ولا ريب ابدا في ان تحيل الاشياء تحيلا مطلقا من غير ان تكون تلك الاشياء قد مرت بحواسه من اسباب الخداع . والصور التي تعتمد على الخيال المحض ولا تكون قد مرت بالحواس اكثرها كاذب<sup>(١)</sup> .

ان « خداع » في هذا المقتبس تعني غير ما يراه الشخص ذو الحواس الاعتيادية في مناسبات اعتيادية . فهذا معنى من معاني « الخطأ » المشروح في مقطع سابق<sup>(٢)</sup> ويجب ان لا نخلطه بالمعاني الاخرى لكلمة خطأ . والارجح ان المقتبس المدروس قد ارتكب خطأ هذا الخلط . يتردني الى هذا الاستنتاج عبارتين يستعملهما : احدهما يرد في المقتبس السابق والثاني في المقطوعة التي تليه .

اما العبارة الواردة في المقتبس السابق الذكر فهي : . . . فانه يحس بما يحيط به حسا غريبا فيرى الاشياء على غير حقيقتها . « لقد حللنا مفهوم كلمة « حقيقة » في موضع اخر<sup>(٣)</sup> . فاذا عنت « حقيقتها » كونها او واقعها فهذا شيء تشترك فيه كل الظاهرات التي تأتينا بواسطة الحواس كما سبق وبيننا في هذا المقال . واذا عنت حقيقتها صحتها او صوابها فقد اخطأ الحكم هنا . انه تحت الظروف المشروحة في المقتبس كل الحواس الاعتيادية ستعطي نفس الظاهرات . الظاهرات غير الاعتيادية . وهذا هو ما يقصد بكلمة صواب . اي اجماع حكم الناظرين بخصوص المنظورات المذكورة - ( الا اذا اردت ان تحدد الصواب بالاشارة الى الظروف الاعتيادية والحواس الاعتيادية وحدها فحسب ، وهذا تضيق قاص لمعنى صواب . وحتى لو حددت الصواب هكذا ، فانك لا تقدر ان تتهم الحواس بالخداع تحت هذه الظروف . اذ ان المسؤول عن « الخداع » هنا - اذا كان اي خداع - ليس الحواس بل تغير الظروف ) .

(١) عمر فروغ ، ابن باجة ، بيروت ١٩٤٥ ص ٤٧ و ٤٨ .

(٢) راجع المقطع ٧ من هذا البحث .

(٣) راجع بحث « حقيقة المحدود حده » في الجزء الاول من هذا الكتاب .

أما العبارة الثانية التي ترد في المقطع الذي يتبع المقطع المقتبس فهي -  
« والخداع لا يأتي من الحواس وحدها بل يأتي من القوة الفكرية أيضا .. »<sup>(١)</sup>.

توحي هذه العبارة ، بالاعتقاد بأن خداع الحواس ( ؟ ) وخداع القوة التفكيرية هما مظهران لنوع واحد من الخداع . وإذا صح تحليلنا السابق فقد اخطأ هذا الاعتقاد وفي هذه النقطة بالذات . أساس الخطأ هو التناسي عن أن الحواس لا يمكن أن تحيط بـ « بتاتا » . أن الخطأ هو ميزة من ميزات الاحكام المعبر عنها بجمل - والحواس ليست مسؤولة لا عن الاحكام ولا عن الجمل التي تعبر عن هذه الاحكام . القوة الفكرية هي المسؤولة عن هذه القضايا . وهكذا فهي المسؤولة عن الخطأ .

#### - ١١ -

ولأن مسؤولية الخطأ هي مسؤولية العقل فقد اخطأ الغزالي أيضا عندما قال او ادعى ان العقل افضل من الحواس بخصوص هذه القضية .  
الحقيقة هي ان المفاضلة بين الحواس والعقل بخصوص هذه القضية هي مفاضلة عقيمة<sup>(٢)</sup> .

#### - ١٢ -

ولو سأل الغزالي نفسه عما تتضمنه عملية « التجربة والملاحظة » التي يتكلم عنها لاهتدى هو نفسه الى اكتشاف هذا الخطأ . وربما الى نظرية في المعرفة تعطي العقل حقه وتضع الحواس في مركزها اللائق بها .

ان عملية التجربة هذه هي العملية التي تحولنا - كما يتضمن المقتبس السابق - اكتشاف الخطأ الذي يورطنا به « حاكم الحس » : اعني الحكم بأن الظل واقف .  
فبالتجربة والملاحظة ، وبعد ساعة ، نعرف في رأي الغزالي ، « ان الظل يتحرك وانه لم يتحرك بغتة بل على التدرج ذرة ذرة حتى لم تكن له حالة وقوف » .

---

(١) عمر فروخ ، دراسات قصيرة في الادب والتاريخ والفلسفة ، ابن باجه ، بيروت ١٩٤٥ ص ٤٨ .  
(٢) واجيع « معنى عقيم » في هذا الباب من هذا المكتب .

نقول : لو تعمق الغزالي في تحليل مفهوم « التجربة » لتوصل الى ما ذهبنا اليه في مطلع هذا البحث<sup>(١)</sup> . عندئذ لرأى ان تصحيح الحكم بوقف الظل ليس عملية العقل وحده بل عملية العقل مع الخواس ، وبناء على محسوسات متعلدة . المقابلة في هذا السياق ليست ولا يصح ان تكون - بين الخواس من جهة وبين العقل من جهة ثانية - الامر العقيم - بل بين اختبار واحد حيث يشترك الحس والعقل والمحسوس وعدة اختبارات حيث يشترك ايضا الحس والعقل والمحسوس . اذ ان تعيين عدم وقوف الظل يتضمن من جملة ما يتضمن مشاهدة الظل في موضعين مختلفين على الاقل ، ثم وضع هذين الاختبارين ( وربما اكثر ) في جهاز تفسيري تتناسب اجزائه وتحلو من التناقض وتعر انتباهها جميع المحسوسات على السواء .

والقصة نفسها التي سردناها بخصوص تصحيح الحكم المخطيء بوقف الظل نرددها بخصوص تصحيح الحكم المخطيء بصغر حجم الكوكب . المقابلة هنا ، كالمقابلة هناك ، ليست بين الحس والعقل ، بل بين اختبار منفرد ومجموعة اختبارات . وفي الحالتين يساهم الحس والعقل معا .

#### - ١٣ -

اما غاية هذه المحاولة - محاولة المعرفة - عند الغزالي فهي بلوغ العلم اليقيني . والعلم اليقيني في عرفة « هو ما يتكشف منه انكشافا لا يبقى معه ريب ولا يقارنه امكان الغلط والوهم ولا يتسع القلب لتقدير ذلك بل الامان من الخطأ ينبغي ان يكون مقارنا لتعيين مقارنة لو تحدى باظهار بطلانه مثلا من يقلب الحجر ذهباً والعصا ثعباناً لم يورث ذلك شكاً ولا انكاراً »<sup>(٢)</sup> .

اما مفهوم الغزالي هذا للعلم اليقيني فمفهوم تشويه بعض الشوائب - الاخطاء التي لم تتوفر كل شروط اكتشافها والتنبه لها في عصر مثل عصر الغزالي .

فلتساءل عن مفاهيم « الامان من الخطأ » او « لا يبقى معه ريب » او « لا يقارنه امكان الغلط والوهم » بالنسبة لمفهوم « العلم اليقيني » . ذلك لان الغزالي يعرف العلم اليقيني بواسطة هذه العبارات . لكن هذه العبارات لا تعدو كونها مرادفات لعبارة العلم

(١) راجع المقطع ١ من هذا البحث .

(٢) الغزالي ، كتاب المنطق من الفضائل . راجع ايضا عبد الحليم محمود المرجع المذكور سابقا ص ٧١ .

اليقيني . فغايتها اذن ليست تحديد « العلم اليقيني » بالمعنى الصحيح لمفهوم « تحديد » بل معالجة الموضوع من نواح مختلفة . بكلمة ثانية تحاول هذه التراصفات وضع نفس الفكرة بأساليب او عبارات مختلفة حتى اذا فات القارىء فهمها بواسطة احدى هذه العبارات كان هنالك امل بأنه ربما فهمها بواسطة العبارة الثانية او الثالثة .

وربما تساءل القارىء عن مغزى الاشارة الى « القلب » في « ولا يتسع القلب في تقدير ذلك » اي تقدير امكان الغلط والوهم بخصوص العلم اليقيني . قد تكون هذه الاشارة دليلا الى ان الغزالي - كمعاصريه - لم يفسلوا بين العوامل النفسية العاطفية التي قد تتدخل في عملية المعرفة وبين العناصر المنطقية والبيانات الاختيارية . اقول « قد تكون » لان التأويل السابق ليس الوحيد الممكن في هذا السياق . اذ قد استعمل كثير من المفكرين العرب كلمة « قلب » كمرادف لكلمة « عقل » . عندئذ لا يصح - بالاشارة اليها - اتهام الغزالي بخلط - او على الاقل عدم التفريق الحذر بين العناصر النفسية العاطفية من جهة والاسباب المنطقية والبيانات الاختيارية من جهة اخرى ، وضمن نطاق عملية المعرفة .

وان اتهم احد القراء الغزالي بذلك فلا شك بأن لانهما هذا بعض المبررات . منها ان الشروط التي يشير اليها الغزالي ميزات ترشدنا الى وجود العلم اليقيني تصح كلها ان تكون حالات نفسية عاطفية كما تصح - لو تعمقنا اكثر في تحليلها وتعيين مفاهيمها - ان تشير الى اسباب منطقية وبيانات حسية .

ولو تعمق الغزالي في تعيين هذه المفاهيم وتقييمها لتوصل .. على الأرجح - الى النتيجة المزعجة بأنه ليس هناك علم يقيني يختص بالموجودات : - اللهم الا اذا اردت ان تدعو الاتصال المباشر بالموجودات<sup>(١)</sup> علماً .

بحكم الطبع يبقى هنالك القسم الثاني من العلم : اي العلوم التي تقرر الصواب ( او الخطأ ) فيها ليس بالرجوع الى اختبارات حسية او امكانية هذه الاختبارات ، كما هي الحال في الوجوديات اي العلوم المختصة بالموجودات ، بل بالرجوع الى تعاريف ومفاهيم سبق وقررناها واتفقنا عليها<sup>(٢)</sup> . ففي هذه العلوم المستندة الى التضريرات كالحساب والمنطق - امر التوصل الى العلم اليقيني جد ممكن .

(١) ما سبق واشيرنا اليه بالظواهر او الظاهرات العلوية في مقاطع ٦ و ٧ و ٣ من هذا البحث .

(٢) وللكل سمينها تقريريات .

غير أن الغزالي وإن فرق بين الوجوديات والتفريعات<sup>(١)</sup> فإنه ، ومع ذلك ، لم يتوصل الى هذه النتيجة .

- ١٤ -

والآن اصبح بإمكاننا الاشارة الى مبدأ في نظرية المعرفة قد يكون اهم مبادئها ، اعني مبدأ الصلة والعلاقة بين البيئة والمبينة<sup>(٢)</sup> . لست اخري اذا كان الغزالي قد تناساه في المقتبس التالي ام لا . ولكنه لو تنبه له وتفهم نتيجة تنبهه هذا لما كتب .

« بل الامان من الخطأ ان يكون مقلونا لليقين مقارنة لو تحدى باظهار بطلانه مثلاً من قلب الحجر ذهباً والعصا ثعباناً لم يورث ذلك شكاً وانكاراً . فاني اذا علمت ان العشرة اكثر من الثلاثة وقال القائل لا بل الثلاثة اكثر من العشرة قليل اني اقلب هذا العصا ثعباناً وقلبيها ، وشاهدت ذلك منه ، لم اشك - بسبه - في معرفتي ولم يحصل لي منه الا التعجب من كيفية قدرته عليه . فاما الشك في ما علمته ، فلا »<sup>(٣)</sup> .

لقد اصاب الغزالي بادعائه ان قلب الحجر ذهباً والعصا ثعباناً قد يثير الاعجاب ولكنه لا يثير الشك بان العشرة اكثر من الثلاثة . ولكن الغزالي قد اخفق بمفهوم الداعي لذلك . فهو يعتقد ، على ما نستنتج من سياق المقتبس السابق ، ان السبب في ذلك هو ان « العشرة » اكثر من « الثلاثة » معروفة علينا يقيناً وهذا ايضا صحيح . فتساءل الان « فاذا كان الامر كذلك فما قيمة الاشارة الى قلب العصا ثعباناً او الحجر ذهباً ؟ » ليس من الواضح ماذا يكون جواب الغزالي على هذا السؤال . غير ان هنالك امكانيتين على ما أعرف للجواب على هذا السؤال . وكلاهما يضع الغزالي في مأزق فكري . سرج .

ان « العشرة اكثر من الثلاثة » صحيحة . وصحتها تستند على تفريعات سبق واتخذناها المفاهيم حسابية اكثر ابتدائية من العشرة او الثلاثة . وظلما لم تتغير هذه التحديدات او التعاريف فتظل « العشرة اكثر من الثلاثة » صحيحة ومعلومة علينا يقيناً . اذا كان الامر كذلك فأصبحت الاشارة الى قلب الحجر ذهباً والعصا ثعباناً ( الاشارة الحسية ) اشارة لا علاقة علمية لها البتة بخصوص صحة او خطأ « العشرة اكثر من الثلاثة » . وهكذا تحبط

(١) لقد استعمل الغزالي تعبير المقلبات بدلا من تعبيرات « التفريعات » . راجع عبد الحليم محمود المرجع المذكور سابقا ص ٧٤ وغيرها .

(٢) تعني « بالبيئة » هنا النظرية المقصود تبين صحتها .

(٣) الغزالي كتاب المنطق من الفصل راجع ايضا عبد الحليم محمود ، المرجع المذكور سابقا ص ٧١ - ٧٢ .



الغزالي هنا هو نسيان مبدأ العلاقة بين البيئة والمدينة . من زاوية هذا المبدأ تصبح الاشارة الى التجريبتين الاختباريتين اسنادا لمعادلة حسابية اشارة عقيمة<sup>(١)</sup> .

وربما افكر الغزالي - عن افعال او عن تحبط فكري - بان هنالك علاقة ما بين البيانات الحسية التي ذكر وبين النظرية العقلية التي يقصد تبين صحتها ومعرفتها معرفة يقينية . فاذا كان الامر كذلك فقد خلط الغزالي بين العقليات اي « القرارات » والحسيات اي الوجوديات .

ولما كان قد سبق للغزالي و اشار الى التفريق بين الحسيات والعقليات فمن الأرجح انه تناسى مبدأ العلاقة . ولما كان هذا المبدأ من اهم اركان نظرية المعرفة توجب على كل مفكر مدقق تفهمه ومراعاه .

- ١٥ -

فإن تطلب علماً يقينياً في مواضع تجريبيّة هو أن تعيش ، عقلياً ، في اجواء القرون الوسطى . وتكون رجعيّاً بهذا المعنى أيضاً اذا اصرّيت على ان لا تقوم بعمل ما أو بمشروع ما لم تتأكد من نجاحه .

خليك ، لتعيش في اجواء هذا العصر ، ان تنامر : - ان تقوم بواجباتك وتتحمل مسؤولياتك لا على اساس الثقة بالنجاح بل على ضوء دراسات لا تقدم لك ، في افضل الحالات ، سوى احتمالات النجاح - الاحتمالات التي مهما قويت تقديرات تحقيقها الناجم تبقى امكانية الفشل واردة .

والثقة ، اذا كنت بحاجة لها ركنا نحتاجها ، ينبغي ان نفتش عنها في حقول مغايرة لحقل المعرفة . هنا تبدأ مجاہدتك لتحديات « العصرية » .

---

(١) راجع « معنى عقيم » في هذا الباب من الكتاب .

## نفي الضرورة والسببية

لقد نفى الغزالي قبل هوم - الفيلسوف الانكليزي المشهور - نظرية ضرورية السببية .

الاقتران بين ما يعتقد في العادة سبب وما يعتقد مسبب ليس ضروريا عندنا . بل كل شيئين ليس هذا ذاك ولا ذاك هذا ولا اثبات احدهما متضمن لاثبات الاخر ولا نفيه متضمن لنفي الاخر فليس من ضرورة وجود احدهما وجود الاخر ولا من ضرورة عدم احدهما عدم الاخر<sup>(١)</sup> .

فاذا كان هذا المبدأ صحيحا اصبح « في المقدور خلق الشيع دون الاكل وخلق الموت دون حر الرقبة وادامة الحياة مع حر الرقبة وهلم جرا الى جميع المقترنات »<sup>(٢)</sup> . فخذ مثلا احتراق القطن عند ملاقة النار فانا نجوز وقوع الملاقاة بينهما دون الاحتراق ونجوز حدوث انقلاب القطن رمادا محترقا دون ملاقات النار<sup>(٣)</sup> .

- ٢ -

فالبدأ الذي يحاربه الغزالي فيما مر من المنتخبات هو مبدأ ضرورية السببية الذي قال به بعض الفلاسفة . يشرح الغزالي هذا المبدأ بقوله :

« ان هذا الاقتران المشاهد في الوجود بين الاسباب والمسببات اقتران وتلازم الضرورة وليس في

(١) ابن رشد ، كتفب نهافت التهافت ص ٥١٧ .

(٢) المرجع ذاته ص ٤١٧ .

(٣) المرجع ذاته ص ٥١٧ - ٥١٨ .

المقدور ولا في الامكان انيجاد السبب دون السبب ولا وجود السبب دون السبب<sup>(١)</sup> .  
ولقد ايد الفلاسفة هذه النظرية لاسباب منها :

اولا - ادعائهم : ان فاعل الاحتراق هو النار فقط ( وهو فاعل بالطبع لا الاختيار )  
فلا يمكنه الكف عما هو في طبعه بعد ملاقاته لمحل قابل له<sup>(٢)</sup> .

ثانيا - ان هذه الاسباب فاعلة « بالطبع لا بالاختيار »<sup>(٣)</sup> . او « بالضرورة والطبع لا  
التروي والاختيار »<sup>(٤)</sup> .

ثالثا - اذا صدر عن السبب الواحد عدة مسببات كان ذلك لاختلاف الاستعدادات  
في محل هذه المسببات .

« وانما افرقت المحال في القول لاختلاف استعدادها فان الجسم الصقيل يقبل  
شعاع الشمس ويرده حتى يستضيء به موضع اخر والمد لا يقبل والهواء لا يمنع نفوذ نوره  
والحجر يمنع وبعض الاشياء تلين بالشمس وبعضها يتصلب وبعضها يبيض كثوب القصار  
وبعضها يسود كوجهه والمبدأ واحد والاثار مختلفة لاختلاف الاستعدادات في المحل . فكذا  
مبادئ الوجود فياضة بما هو صادر منها لا منع عندها ولا بخل وانما التخصير في القوابل .  
واذا كان كذلك فمهما فرضنا النار بصفتها وهرضا قطعتين متماثلتين لاقتنا النار على وتيرة  
واحدة فكيف يتصور ان تحترق احدهما دون الاخرى وليس ثم اختيار . وعن هذا المعنى  
انكروا وقوع ابراهيم في النار مع عدم الاحتراق وبقاء النار نارا . . . وزعموا ان ذلك لا  
يمكن الا بسلب الحرارة النار وذلك يخرجها عن كونها نارا او بقلب ذات ابراهيم عليه  
السلام ورده حجرا او شيئا لا يؤثر فيه النار ولا هذا ممكن ولا ذاك ممكن<sup>(٥)</sup> .

- ٣ -

لقد عارض الغزالي الفلاسفة بخصوص هذه المسألة لمسيبين :  
الاول هو اثبات المعجزات .

---

(١) المرجع ذاته ص ٥١٢ .

(٢) المرجع ذاته ص ٥١٨ .

(٣) المرجع ذاته ص ٥١٨ .

(٤) المرجع ذاته ص ٥٢٥ .

(٥) ابن رشد ، كتاب تهافت التهافت ص ٥٢٥ - ٥٣٦ .

و بما لزم النزاع في هذه المسألة من حيث أنه ينبغي إثبات المعجزات المخالفة للعادة مثل قلب العصا ثعباناً وأحياء الموتى وفتح القبر ومن يجعل مجاري العادات لازمة لزوماً ضرورياً أحاط جميع ذلك<sup>(١)</sup>.

و وانكر وقوع إبراهيم عليه السلام في النار مع عدم الاحترق وبقاء النار نارا<sup>(٢)</sup>.

والثاني «هونصرة ما طبق عليه المسلمون من أن الله تعالى قادر على كل شيء»<sup>(٣)</sup>.

والمطلع على تيار الفلسفة الحديثة قد يظن أن مقصد الغزالي زائد في التطرف . ولكن متى عرفنا شيئا عن مفترضات العصر الذي عاش فيه الغزالي لتغير هذا الظن وقيل العجب . لقد أقر الفلاسفة الذين يناوهم الغزالي بحدوث المعجزات بثلاثة أمور خاصة : الأول يخص القوة التخيلية التي - عندما لم يستغرقها الحواس والاشتمال - تطلع على اللوح المحفوظ وتنطبع فيها صور الجزئيات الكائنة في المستقبل<sup>(٤)</sup> . ثانياً في خاصية القوة العقلية النظرية التي ترجع إلى قوة الحدس وهو سرعة الانتقال من معلوم إلى مجهول مثل الذكي الذي إذا ما ذكر له المدلول تنبه للذليل وإذا ذكر له الذليل تنبه للمدلول من نفسه وبالجمل إذا خطر له الحد الأوسط تنبه للنتيجة وإذا حضر في ذهنه حد النتيجة خطر بباله الحد الأوسط الجامع بين طرفي النتيجة . وثالث وأخيراً في خاصية القوة النفسية العملية التي قد تصل إلى حد تتأثر بها الطبيعيات وتتغير . ومقاله إذا توهم شيئاً طيب المذاق تجلبت أشداه . ففسي هذه المسائل أقر الفلاسفة حدوث المعجزات والغزالي يشاركهم رأيهم في ذلك . ولكنه يريد أن يعمم نظرية حدوث المعجزات لشمول وقائع ذكرتها الكتب الدينية وشك بإمكان حدوثها الفلاسفة لا بل ادعوا استحالتها<sup>(٥)</sup>.

ثم أننا يجب أن تنبه الفارسي إلى المستوى العلمي الذي وصل إليه ذلك العصر . وقد نستدل على ذلك من أقرار الفلاسفة بأنه للنفس العملية معجزات . مثال أن من توهم شيئاً طيب المذاق تجلبت أشداه . فإذا كان مثل هذا الحادث معجزة عندهم فأنهم ولا شك يقصدون بكلمة معجزة شيئاً أو أشياء تختلف كل الاختلاف عما نقصد بها نحن اليوم .

(١) المرجع ذاته ص ٥٢٢ .

(٢) المرجع ذاته ص ٥١٤ .

(٣) المرجع ذاته ص ٥٢٥ .

(٤) المرجع ذاته ص ٥١٤ .

(٥) المرجع ذاته ص ٥٢٤ .

لقد زعم الفلاسفة ان فاعل الاحتراق هو النار او - لنضع المسألة بوجه الاجمال - ان السبب هو فاعل المسبب . وقد يسعنا ان نحذر المسألة من بعض اخطاء ثانوية قد يقع فيها قارئ الغزالي . فيمكننا مثلاً ان نقرر بان للاحتراق اسباب متعددة بدلاً من ان نقول ان سبب الاحتراق هو النار فقط . ولكن النقطة الجوهرية التي يختلف فيها الغزالي عن باقي الفلاسفة هي غير هذا التحفظ . كانت هذه الاسباب واحداً ام عدة - لا فرق عند الغزالي . ليست هذه الاسباب الفاعل المسبب . انما الفاعل هو الله ، وليست الاسباب الطبيعية .

و هذا مما تنكره بل تقول فاعل الاحتراق بخلق السواد في القطن والتفرق في اجزائه وجعله طرقاتاً ورماداً هو الله تعالى اما بواسطة الملائكة او بشيء واسطة فاما النار فهي جماد لا فعل لها (١) . وهكذا فالسبب الفاعل ، في رأي الغزالي ، هو الله وما السبب بمفهوماً العادي له سوى واسطة فحسب .

سؤالان مهمان يتبادران الى ذهن القارئ بخصوص هذه النقطة . الاول هو انه يصعب علينا ونحن نشاهد النار يحرق القطن بان نسلم مع الغزالي ان النار ليست فاعل الاحتراق . فهل يريد الغزالي ان ينفي بينات الحواس ؟ ان معالجة الغزالي لهذه المسألة هي كما يلي :

« دليل الفلاسفة » يقول الغزالي « على ان النار هي فاعل الاحتراق مشاهدة حصول الاحتراق عند ملاحظة النار » (٢) .

والغزالي لا ينفي هذا . ولكن اقرار ذلك لا يثبت لعقل الغزالي ، ان النار هي الفاعل . هنا يرمي الغزالي امامنا على طاولة التشريع تفريقاً بين « الحصول عنده » وبين « الحصول به » ، يني الغزالي ادعاه بصحة هذا التفريق على عدة وقائع اختبارية يقدمها لنا في مقتبس مشير اليه عن كتب .

(١) كتب تهافت التهافت ص ٥١٨ .

(٢) المرجع ذاته ص ٥١٨ .

« والمشاهدة تدل على الحصول عنه ولا تدل على الحصول به »<sup>(١)</sup>.

ان ما تبرهنه المشاهدة في رأي الغزالي هو ان الاحتراق هو « حاصل عند » النار . ولكن ذلك لا يدل ان الاحتراق « حاصل بالنار » . وهكذا فالمشاهدة لا تدل - للغزالي على الاقل - على انه لا علة للاحتراق غير النار .

ان موقف الغزالي هذا موقف غير ممكن مهاجمته . قد يكون للاحتراق اسباب اخرى غير النار . ولو وقف الغزالي عند هذا الحد لسلم من مهام اي انتقاد . ولكنه في الوقت نفسه - لو وقف عند هذا الحد - لما اثبت ما وعد نفسه باثباته . ان غاية الغزالي تتمعدى هذا الموقف - الموقف الحمادي .

يدعي الغزالي ان الله هو الفاعل ( الفاعل به - مباشر او غير مباشر ) للاحتراق وهنا نواجه مباشرة السؤال الثاني الذي وعدنا به .

- ٦ -

على اي أساس يبنى الغزالي موقفه هذا ؟

ان له مقطوعة بهذا الصدد لما قيمتها التاريخية ليس لانها تثبت ما يعتقد الغزالي انها تثبت - بل لانها تظهر تأثير المناخ الثقافي العام على اساليب المفكرين وأفكارهم .

« . . . لا خلاف في ان ائتلاف الروح بالقوى المدركة والمحركة في نطف الحيوانات ليس يتولد عن الطبائع المحصورة في الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة ولا ان الارب فاعل الجنين بايقاع النطفة في الرحم ولا هو فاعل حيوته وبصره وسمعه وسائر المعاني التي فيه ومعلوم انها موجودة عنده ولم يقل احد انها موجودة به بل وجودها من جهة الاول اما بنير واسطة واما بواسطة الملائكة الموكلين بهذه الامور الحادثة . . . »<sup>(٢)</sup>.

ففي عصر مباد فيه الاعتقاد :

( ١ ) ان الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة مرجع الامور .

( ٢ ) وفي عصر صعب فيه الاعتقاد بان القوى المدركة والمحركة في نطف الحيوانات

لا يمكن شرحها وتفسيرها الا بردها الى الملائكة .

(١) كتاب التهافت لابن رشد ص ٥١٨ .

(٢) كتاب التهافت ص ٥١٨ .

( ٣ ) وفي عصر ساد فيه الاعتقاد بأن الله هو الصانع و الخالق لجميع ما في الارض والسموات ، في مثل هذا العصر لم يصعب مفهوم ما يعلمه الغزالي .

غير اننا لم نعط - لحد الان - جوابا لسؤالنا الثاني الذي سبق واوردناه فاذا استند الغزالي على ( ١ ) و ( ٢ ) لبرهان وجود الله فان هذا غير كاف منطقيا . لانه كما سبق واطهر هو نفسه ان كل ما يظهر هذان المبدأن هو ان علة اخرى غير ما نعرف من ( ١ ) و ( ٢ ) هي ضرورية للشرح ما نطلب شرحه . ولكن هذه العلة يمكن ان تكون مبدأ اخر غير الله . نحن لا ندعي انه يجب ان تكون غير الله . لانه ربما كان الله هو ذلك العلة . ما ندعيه هو ان ( ١ ) و ( ٢ ) لا تكفي لاثبات ما يقصده الغزالي . ما تثبت هو ان « علة ما » هي ضرورية ولازمة .

#### - ٧ -

قد يذكرونا القاري بـ ( ٣ ) في القطعة السابقة . ربما استند الغزالي على ( ٣ ) لتبرير اتخاذ الموقف الذي اخذ . فاذا كان هذا صحيحا واطن انه صحيح فليس الغزالي بحاجة الى ( ١ ) و ( ٢ ) بتاتا . ان بحث الغزالي لا يزيد ، منطقيا ، في اثبات هذا المعتقد . قد يفيد من جهة التأثير السيكولوجي بتقوية ( ٣ ) . وهكذا فان المبدأ الذي اراد الغزالي ان يدافع عنه يظهر في نهاية البحث انه السبب الوحيد الذي يمكن اتخاذه لتقوية حجج وبحث الغزالي نفسه .

فالنتيجة التي نتوصل اليها هي ان الغزالي اذا استكفى بالبيانات العقلية والتجريبية عجز عن اثبات مدعاه . وان هو استند الى الدين فهو بغير حاجة الى البيانات هذه . وفوق هذا فبدلا من ان يزيد في اثبات مبادئ الدين - منطقيا - كما يظهر انه يعتقد ، الحقيقة هي ان كل بحثه مبني على ، وليس له قوة او تأثير الا اذا افترض ، المبدأ الديني كأساس له .

#### - ٨ -

فلنتنقل الان الى رد الغزالي على نقطة يسلمح بها الفلاسفة لتثبيت مدعاهم بضرورة السببية . فهو يقول :

« لا نسلم ان المبادئ ليست تعمل بالاعتبار وان الله تعالى لا يفعل بالارادة »<sup>(١)</sup> .

---

(١) كتاب تهافت التهافت ص ٥٢٨ .

وقد ذكر الغزالي بان هذا قد يجره الى ارتكاب محالات شنيعة .

« فانه اذا انكرتم لزوم المسببات عن اسبابها واضيفت الى ارادة مخترعها ولم يكن للارادة ايضا منعه مخصوص متعين بل امكن فتنه وتنوعه فليجوز كل واحد منها ان يكون بين يديه سبع ضاربة ونيران مشتعلة . . . ومن وضع كتابا في دينه فليجوز ان يكون قد انقلب عند رجوعه الى بيته غلاما امرد . . . او انقلب حيوانا ولو ترك غلاما في بيته فليجوز انقلابه كلبا او ترك الرماد فليجوز انقلابه سكا وانقلاب الحجر ذبا واللعب حجراً . واذا سئل عن شيء من هذا فينبغي ان يقول لا أدري ما في البيت الان وانما القدر الذي اعلمه اني تركت في البيت كتابا ولعله الان فرس . . . واني تركت في البيت خيزرا ولعلها انقلبت شجرة تفاح . فان الله قادر على كل شيء » .

ان هذه القطعة ( لولا الجملة الاخيرة ) تصح ان تنقل حرفا حرفا الصراع القائم في الفكر الفلسفي الحديث بين من يدعون ان كل الجمل التجريبية هي ترجيحية فقد وبين اولئك الذين يدعون ان بعض هذه الجمل ممكن ان يكون يقيناً .

غير ان السياق او الجو الفكري يختلف كثيرا ، فبدلاً من جملة « ان الله قادر على كل شيء » التي تختزل جوهر المناخ الثقافي في عصر الغزالي ، قد يضع بعض المؤلفين الحديثين جملة « ان هذه الامور ممكنة منطقياً وان استبعدت تجريبياً . . . » . الجملة التي تختزل بدورها روح ثقافة العصر الحديث .

وفي هاتين الجملتين نقرأ المقابلة بين الدين والعلمانية .

ونقرأ فيها كذلك شيئاً من عدم الاطمئنان التام واليقيني مما سيجاهنا من تجارب حياتية . ولكن عدم الاطمئنان في الاولى يوازيه ثقة بعلم الله وخيره وعطفه ، اما عدم الاطمئنان في الثانية فلا يوازيه يقين ولا ثقة ولا عطف ليستقيم ويتوازن .

وهكذا ، وعبر هذه المقابلة ، نتحسس مأساة الانسان المسؤول في القرن العشرين .

- ٩ -

فلنرجع الى الغزالي . هو يقر بإمكانية حدوث هذه الاشياء . ولكنه - يزيد على ذلك بقوله :

« ان الله خلق لنا علماً بان هذه الممكنات لم يفعلها . ولم ندع ان هذه الامور واجبة بل هي ممكنة يجوز ان تقع ويجوز ان لا تقع واستمرار العادة بها مرة بعد اخرى يرسخ في انفعالنا جريماً على وفق



العادة الماضية ترسخا لا تنفك عنه<sup>(١)</sup> .

الظاهر ان الغزالي يريد ان يشير بان هذه الامور ممكنة عند الله ولكنه لا يعملها .  
فاذا عملها فيعدها الغزالي اعيالا مستنكرة .

« واما تحريك الله تعالى يد ميت ونصبه على صورة حي ويكتب حتى يحدث من حركة يده الكتابة المنظومة فليس بمستحيل في نفسه مهما احلنا الحوادث الى ارادة مختار وانما هذا مستنكر لاطراد العادة بخلافه<sup>(٢)</sup> » .

فهل يريد الغزالي ان يعمم هذه النظرية ؟  
هل كل عمل يعمله الله ضد العادة هو مستنكر ؟  
فاذا كان الامر كذلك كانت المعجزات نفسها مستنكرات .  
ولكننا لحد الان لم نبين كيف يظهر الغزالي ان المعجزات ممكنة<sup>(٣)</sup> .

- ٩٠ -

هل الله قادر ان يعمل اي شيء على الاطلاق ؟ كلا .

« ان المحال غير مقدور عليه<sup>(٤)</sup> » .

وماذا يفهم بالمحال ؟

« والمحال اثبات الشيء مع نفيه او اثبات الاخص مع نفي الاعم او اثبات اثنين مع نفي الواحد وما يرجع الى هذا<sup>(٥)</sup> » .

امثلة : الجمع بين البياض والسواد . لا يجوز كون الشخص في مكانين . الارادة من غير علم .

« فمن اين تأتى الخصم ان يكون في المبادئ للوجود علل واسباب تفيض منها هذه الحوادث عند حصول ملاقة بينها الا انها ثابتة ليست تنعدم ولا هي اجسام متحركة فتغيب

---

(١) المرجع ذاته ص ٥٢٠ .

(٢) المرجع ذاته ص ٥٢٥ و ٥٢٣ .

(٣) المرجع ذاته ص ٥٢٦ .

(٤) المرجع ذاته ص ٥٢٦ .

(٥) المرجع ذاته ص ٥٢٦ .

ولو انعدمت او غابت لاندركنا التفرقة وفهما ان ثم سبب وارد ما شاهدناه <sup>(١)</sup> .

ان هذه النقطة المنطقية مهمة لموقف الغزالي وتبين عن خطأ منطقي في موقف الخصم . اذ انه لا يمكننا ان ننفي وجود علة من العلل بحجة ان ليس عندنا بينة لها . اذا لم يعرف احد بقطعة من الفضة مطمورة في القطب الشمالي لا يكون ذلك برهانا على عدم وجودها .

ولكن تبين هذا الخطأ في موقف الخصم لا يتضمن صحة ادعاء الغزالي نفسه . على اي اساس يدعى الغزالي ان الله هو - او اي سبب اخر معه - السبب الحقيقي لموقع ذلك الامر ؟ اذا لم يعرف احد بقطعة الفضة فلا يكون هذا الجهل برهانا على ان قطعة الفضة موجودة . ولبرهان وجودها لا يصح ان نكتفي باظهار امكانية وجودها لان ليس كل ما هو ممكن وجوده موجود فرب شيء ممكن وجوده ولكنه ليس بموجود . لتبين وجود شيء ما يجب ان يكون لنا على وجوده بينات ايجابية .

« لقد ثبت ان الممكن كونه لا يجوز ان يخلق للانسان علم بعدم كونه » <sup>(٢)</sup> .

« كذلك الممكن كونه لا يجوز ان يخلق للانسان علما بكونه » ا

قد يدافع عن الغزالي هنا بأنه عنده بينات على وجود الله : « النقطة غير ممكن ان تكون شخصا حيا له بصر وسمع . . . ولكن هذا يعيد نفس المشكل من جديد . قد يكون الله فاعل لهذه الامور ولكن لنُدعي انه هو فاعل لها بدون اثبات طريقة نبرهن فيها عن ذلك هي ان نرتكب خطأ منطقيا . فهل يستحسن بنا ان نقول مع الغزالي « الله يسد فجوات في معارفنا » <sup>(٣)</sup> ؟

ان هذا القول لسيف ذو حدين وخصوصا على الصعيد المنطقي والعلمي .

على كل جوابنا على هذا السؤال مرتبط بمأساتنا <sup>(٤)</sup> ارتباطا وثيقا . وخططنا للخروج

---

(١) المرجع ذاته ص ٥٩٩ .

(٢) المرجع ذاته ص ٥٢٠ .

(٣) المرجع ذاته .

(٤) المرجع ذاته ص ٥٢٨ و ٥٣٤ . الاخرى بنا ان نقول : « لا ندري » بدلا من ان نقول : « الله » . هذا يقري ميلنا الى الغرائض . كما وانه يقنعنا امام مسألياتنا الفكرية . ومنها البحث عن المجهول لدينا بواسطة منهجية مؤقتة ، المنهجية التي ينتهي ان نسلحها بطريقة مستقلة وعادلة لفض النزاعات بين فريقين او اكثر .

من هذه المناسبة يجب ان يكون الاطار العام الذي يضع الجواب على هذا السؤال في سياقه الثقافي الطبيعي فيوضح معناه ، او هكذا يؤمل ، ويبين غاياته ومناجم قوته فيكشف مغزاه .

ونجاح هذا الجواب يتوقف مع ما يتوقف عليه ، على مدى توفيقنا في عملية التوفيق الحكيم بين العقل والايمان والاختبار<sup>(١)</sup> .

---

١ المقطع ٨ من هذا البحث .

٢ ايضاً المقطع ٩ من بحث د الله واحد د في باب النزالي في هذا الكتاب .

## وليسَ واط والانصهار المجتمعي

الاسلام وانصهار المجتمع<sup>(١)</sup> العالمي ( ؟ ) : كتاب يستحق القراءة والتقييم . يحاول المؤلف ان يدرس الاسلام الوسيطى بطريقة اجتماعية واسلوب اقتصادي . هذا ، بعد ذاته ، يكون عاولة فيها من التحدي الشيء الكثير . وما هو اكثر تحدياً من هذا هدفه الابد - « استنتاج بعض الفكر والمبادئ العامة . . . التي هي ذات علاقة علمية بشاكل العالم المعاصر »<sup>(٢)</sup> .

« عما لا شك فيه انه من الاهمية بكان ان ندرس « عصورا من التاريخ الاسلامي وظاهرات معينة منه لنكتشف اسرار انصهار المجتمع الاسلامي في تلك العصور وعبر تلك الظواهر ولنتعلم من الامثولات التي يقدمها العالم اليوم » .

### I - امثولات وعبر

وما هي هذه الامثولات !

اولى هذه الامثولات ، في رأي واط ، هي الاقرار « بان العناصر الاقتصادية ، او بصيغة اعم واشمل ، العوامل المادية ، هي عناصر وعوامل اساسية لا بمعنى انها تشكل مجموعة الحياة للمجتمع بل بمعنى انها توفر الاطار الذي على المجتمع ان يعيش ضمنه »<sup>(٣)</sup> .

1. W. Montgomery Watt, *Islam and The Intergration of Society*, 2nd imper. London 1961.

(١) و . مونتغمري واط . الاسلام وانصهار المجتمع العالمي ، لندن ١٩٦١ .

(٢) المرجع ذاته ص ٢٨٤ .

(٣) المرجع ذاته ص ٢٨٤ .

تجاه هذه الامثلة ، لا يمكننا الا ان نسائل عما اذا كان من الضروري ، ان نتكبد مشاق التحليل المضنية لمطلق مجتمع منصهر ، الاسلام الوسيطى غير مستثنى ، لتتوصل الى ان الامثلة المدروسة تبدو صحيحة وواضحة الى حد انها لا تحتاج الى برهان او اسناد .  
وتصدق القصة ذاتها فيما يتعلق بالامثلة الثانية . يضع المؤلف هذه الامثلة بالكلمات التالية :

« مطلق نظام اقتصادى ينسجم مع انتظمة اجتماعية معينة اكثر مما ينسجم مع انتظمة اجتماعية مغايرة »<sup>(١)</sup>.

ولا اعتقد باننا نزداد حكمة عندما نسمع الامثلة التالية :

« شيئا يجعل تغير في النظام الاتصلاى او المادى يحدث هذا التغير نوعا من التوتر في المجتمع - التوتر الذى يتطلب ، بحكم الضرورة ، ان يقوم هذا المجتمع بعملية تبني اعادة التوازن والانسجام فيه »<sup>(٢)</sup>.

النصيحة المفيدة لنا في هذا السياق هي النصيحة التى نجبرنا بما نفعل ؟ ما هي طريق السلامة او الخلاص ؟

ولا يخل المؤلف علينا بتلك النصيحة :

« من طريق الافكار وعن هذه الطريق وحدها تصبح الحركات تصرفات اجتماعية بين المسيحية و الاسلام اصيلة ومؤثرة »<sup>(٣)</sup>.

واذا سألنا : اية فكر ؟ مطلق فكرة تصح ان تقوم بمثل هذه المهمة ؟ الجواب : كلا . « الافكار المناسبة » وحدها تقدر ان تقوم بذلك . عندها وعندها فقط تنشأ حركة ذات فعالية تحقق شيئا من الانصهار في المجتمع العالمى : ربما ليس من الضروري ان تكون هذه الافكار دينية في البداية ، غير انها يجب ان تشتمل على افكار او صور او رموز تتمكن من توليد الطاقة من الروح (Psy che) . اما في نهاية المطاف عل ما يظهر سوف لن يتحقق الانصهار في المجتمع العالمى الا على يد الدين » .

يتوقع القارئ ، في مناخ هذا المقتبس ، ان يكون « الدين » كما يفهمه المؤلف

---

(١) المرجع ذاته .

(٢) المرجع ذاته .

(٣) و . مونتغمري واظكتاب الاسلام وانصهار المجتمع العالمى لندن ١٩٦١ من ٢٨٤ .

أكثر من « مجموعة منتظمة للأفكار أو الصور أو الرموز التي تحرك طاقة الروح » فتفجر مآثر ومعجزات . ولكن لسوء الحظ ، يخبئ هذا الأمل بسرعة حينما يتابع القارئ قراءته فتضع عيناه على المقتبس التالي :

« هل سيكون ذلك الدين الفعال إحدى الديانات العلمية المعروفة اليوم مع بعض التعديلات فيها طبعاً ؟ أم سيكون حركة إصلاحية في إحداها ؟ أم سيكون ديانة جديدة كل الجدة ؟ اننا لا نقدر ان نعرف الجواب الآن . لا يقدر عقل الإنسان ان يتنبأ قبل حدوث الامرية فكر مستحوذ على غيلة الناس الى حد تولد معه طاقاتهم »<sup>(١)</sup> .

ويصدم هذا المقتبس توقعاتنا على صعيدين : الاول ، انه لم يقدم لنا ماذا تعني الديانة أكثر من منظومة أفكار أو رموز أو صور . والثاني ، انه معه تبدأ حيرتنا وربما دوغتنا كأننا ندور في حلقة مغلقة . فمن جهة ، لا تصبح الحركات مسلكيات ذات فعالية اجتماعية مرموقة الا عندما ترجعها « الأفكار المناسبة » ومن جهة ثانية ، ان عقل الإنسان لا يعرف ، قبل ان يحدث الامر ويتم ، أية من الأفكار المعروفة أو غير المعروفة الآن ستلعب هذا الدور الفعال . دور « الأفكار المناسبة » ، الأفكار التي تبرهن على انها في مستوى الأحداث .

ولا تنتهي محيرتنا عند هذا الحد . يعتقد المؤلف :

« بأن المسيحي المجاهر بمسبحته لا يمكنه ان يتصور كون هذه الديانة لعالم المستقبل غير مسيحية »<sup>(٢)</sup> .

وهكذا فيعرفه لا يمكن لأية ديانة عالية ان تقوم بهذه المهمة . المسيحية والمسيحية وحدها يمكنها ذلك . في اثر هذا الاعتراف يصح ان يسأل واط :

لماذا تدمر الاسلام ، اذن ؟ اليس من الافضل ، لذلك ، ان تدمر المسيحية ؟  
عندما تكتب :

« يمكن القول بان المسيحية تفقد موقف المهيمنة للاتصهار في مجتمع عالمي دون ان تصر على رقابة الوحدة والائمان . ان مثاليها الأعلى هو اقرب الى الوحدة - مع - التنوع ، بينما يميل الاسلام الى وحدة النمط ، على الأقل نظرياً »<sup>(٣)</sup> .

---

(١) المرجع ذاته ص ٢٤٨ - ٢٨٥ .

(٢) المرجع ذاته ص ٢٥٩ .

(٣) المرجع ذاته ص ٢٥٨ .

(٤) المرجع ذاته ص ٣٣٦ .

ويتبع هذا المقتبس بآخر تقييمي معياري :

« هنالك اسس موضوعية على ما يظهر للتفكير بان الحفاظ على التنوع هو شيء جيد مستحب .  
وبقدر ما نهتم المسيحية ثلثة بهذا القدر ما هي عامل الفضل من [الاسلام] لتحقيق هذا  
الانصهار »<sup>(١)</sup>.

فما لا شك فيه ، اذن ، ان الطريقة التي يستخدمها واط لتفضيل المسيحية على  
الاسلام عاملا من عوامل الانصهار العالمي هي طريقة غريبة . وبقطع النظر عما اذا كان  
ادعائه صحيحا ام لا - وربما كان هذا سؤالاً ينبغي ان يدرس على مهل وبتأن ودراية ، تظل  
الطريقة التي يتبعها غير علمية وغير موضوعية . وعلى الاقل انها تجرده من حق كونه  
دارسا متجردا للاسلام . وهو يحكم على نفسه ايضا حينما يجاهر بأن :

« البحث في هذه القضية طبعا لا يمكن ان يكون موضوعيا تماما وكليا » .

ولكن ماذا يمنع مثل هذا البحث من ان يكون موضوعيا بقدر ما يكون البحث في  
مطلق قضية موضوعيا . نحن نؤمن بانه يمكن ان يكون كذلك . هذا امر صعب تحقيقه ولا  
شك . ولكنه ممكن . والتحقق عما اذا كان ممكنا ام لا هو امر تجريبي لا يصح الحكم فيه  
مسبقا وعلى الصعيد النظري المنطقي فحسب . يمكن ان يبين بتمثيل عملي - وهذا النوع  
من الاثبات في مثل هذه الحالات هو افضل انواع الدحض والاثبات . غير انه امكن تحقيق  
هذا الامر ، ام لم يمكن ، يظل صحيحا ان واط ليس الشخص الذي يمكنه للاسباب التي  
نذكر ، ان يقوم به !

وصعوبة اخرى تشوه هدفه الدولي - انصهار المجتمع العالمي . ماذا يعني  
« بالانصهار » ؟ بمعنى من معاني الكلمة - معنى ضعيف جدا - العالم هو الان منصهر .  
شبكة من المواصلات البريكية تربط بين اجزاء مختلفة وبعيدة من اجزائه . ولكن هذا ليس  
الانصهار المناسب المطلوب .

وهناك ، فضلا عن ذلك وفي رأي واط ، صلات انصهار اخرى في العالم .

« هنالك حركة عمياء وغير فعالة ، نحو التمييز وخلق الانسجام بين الامم المتعددة المختلفة  
وضمن حدود كل امة على حدة »<sup>(٢)</sup>.

(١) المرجع ذاته ص ٢٧٧ .

(٢) المرجع ذاته ص ١ - ٢ و ص ٢٧٦ و ص ٥٠ حلة .

(٣) المرجع ذاته ص ٢٨٤ .

وليس هذا ايضا بالانصهار المناسب المطلوب . انه يقتصر الى الشعور بالاخوة الى الانسجام<sup>(١)</sup> .

فما هو الشرط الاول الذي يجب ان يتوفر لدينا حين نحصل على الانصهار المناسب المطلوب ؟

« تبين الدراسة الحاضرة ان هذه الرغبة الشاملة بالانسجام او بالانصهار سوف لن تستجاب الا متى — زأوجنا بين قلق اجتماعي ومجموعة مناسبة من الافكار »<sup>(٢)</sup> .

اولسا ندور وللمرة الثانية ، في حلقة مفرغة مغلقة ؟ هل نعرف « المجموعة المناسبة من الافكار » بانها تلك التي تحقق الانصهار ، او بالاحرى نعرف « الانصهار » بانه تلك الحالة التي تحصل عندما نزواج بين القلق الاجتماعي والافكار المناسبة ؟ اية درجة من الانصهار نحتاج ؟ وماذا يميز بين الانصهار والوحدة ؟ وهل يكفينا لجؤونا هنا الى مبدأ « الوحدة مع التنوع » ؟ ام ان هذا المبدأ ذاته ، وان كان افضل من مفهوم الوحدة الرتيبة ، يظل بدوره بحاجة الى توضيح وتركيز وتحديد ؟

فحصولنا هذا البحث هي ان المؤلف مونتغمري واط وضع لنفسه في كتابه الاسلام وانصهار المجتمع هدفا ساميا وصعبا جدا . الهدف الذي وان كان من السعور والاهمية غير ملام يظل من ناحية تطبيقه معضلة اكبر من ان تعالج من جهة مفكر واحد . اللهم الا اذا كان ذلك المفكر عبقريا من عباقرة التاريخ . وتختصر مآخذنا هل المؤلف في هذا المجال انه اخفق في تقديم نصائح عملية معينة محددة ووصايا فكرية قيمة تنم عن حكمة او عن نظر في دراسة التاريخ او عن حاسة تنبؤية تصلح ان تكون نبراسا يتدى به في التخطيط من اجل المستقبل .

### الهدف الاضيق

فلنتنقل اذن الى بحث وتحليل هدفه الاقرب والاضيق : دراسة الاسلام الوسيطى عبر مقترَب يعني ان يشير معا اهتمام المستشرقين وعلماء الاجتماع<sup>(٣)</sup> .  
المقترَب قيم .  
والغاية نبيلة .

(١) المرجع ذاته ص ١ .

(٢) المرجع ذاته ص ٢٨٤ .

(٣) المرجع ذاته المقدمة ص ٩ .



و الغاية الاساسية من هذا الكتاب هي دراسة المنجزات الالجابية ، ومحاولة اكتشاف الشرائع العظيمة والمبادئ التي غطتها هذه المنجزات (١).

والدافع انبل .

و بمنزل عن الاثارة التي احدثتها بي النقد المحب والمجد لكتابي السابق (٢) الذي عزي اليه انه ذو ميل ماركسية ، كان واضحا لي ان بحث نشأة الاسلام وتفسيرها يشتر اسئلة اساسية لميما تختص بالعلاقات بين الافكار والعوامل الاقتصادية ، ويوجه اعم ، تختص بمكانة الافكار في حياة المجتمع (٣).

وفي اطار عام مثل هذا للمفاهيم يعالج المؤلف اسئلة معينة مثل :

و يوقف هذا الفصل اذن على معالجة تحديد المدى والدقة لعلاقة الحركات الدينية بالامور الاقتصادية (٤).

وقد صاغ المؤلف السؤال على ما يظهر ، عندما تبين له وعن حق انه ليس كافيا ان يعلم ان تغيرا اقتصاديا لا بد وان يساند كل حركة دينية . فهو يرى انه من الضروري ان يجد علاقة معينة بين تغيرات اقتصادية هامة وحركات دينية توازيها اهمية (٥).

وفي حالة الاسلام كان التغير من و حالة البدو الى التجارة (٦).

وتبع هذا التغير مضاعفات اجتماعية متعددة :

اولا ، لقد ضحفت الروابط بين افراد المجموعة الواحدة من السكان الى حد ان خسرت هذه المجموعة وحدتها وصمودها (٧).

ثانيا ، عندما اعتاد التجار على الاستزادة من ثروتهم الشخصية ، مالوا عن

---

(١) المرجع ذاته ص ٩ .

(٢) وعنوان هذا الكتاب للمؤلف هو ، محمد في مكة . Muhammad at Mecca .

وهذا الانقذ وجه الى الكتاب من المتأخرين - البيهقي واليساري .

(٣) المرجع ذاته ص ٢ . ( التوكيد لنا ) .

(٤) المرجع ذاته ص ٤ و ص ٢٨ و ص ٣٣ و ص ٣٤ .

(٥) المرجع ذاته ص ٤ .

(٦) المرجع ذاته ص ٥ .

(٧) المرجع ذاته ص ٧ .

واجباتهم نحو افراد مجتمعهم الاقل حظاً منهم وتهربوا من مسؤولياتهم تجاه ابناء قبيلتهم المحتاجين واقدارهم المعوزين<sup>(١)</sup>.

ثالثا ، وربما حدث ايضا تغير في نوع القرابة وبالتالي الاسم : فبدلا من ان يتكنى الولد ( او الانسان ) باسم امه اصبح يتكنى باسم ابيه<sup>(٢)</sup>.

رابعا ، ظهور روابط جديدة تدور على محور المصلحة التجارية<sup>(٣)</sup>.

وهذه المضاعفات بدورها اثرت في المجتمع والمناخ الفكري . ومن تأثيراتها :

اولا ، قبل القرآن بالتجارة وحتى بالمؤسسات التجارية الواسعة<sup>(٤)</sup>.

ثانيا ، قد يكون محمد نفسه قد حاول بعض الخطوات العملية ليضعف من سيطرة المحتكرين<sup>(٥)</sup>.

ثالثا ، اتبع محمد سياسات نالت حتى رضى اولئك الذين لم يقبلوا تعاليمه الدينية<sup>(٦)</sup>.

وليمثل على ذلك اشارة المؤلف الى اتفاق جميع القبائل على مقاطعة قبيلة محمد ( هاشم ) مع قبيلة المطلب<sup>(٧)</sup> وفي معرض تحليله لهذه الحادثة يقول :

« ان تتحدى القبيلة هذه المقاطعة لمدة ثلاث سنوات ، ان هذا يتضمن ان للقبيلة كلها بعض المصلحة في هذه المسألة موضوع الصراع . . . . ويظهر جليا ، انن ، ان المقاطعة ، كانت يشكل او يأخر ، حادثة لا لتقاوم الدين الجديد فحسب بل لتمثل عن صراع اشمل واعم بين التجار الاغنياء من جهة والمتاجرين الاقل حظا من جهة ثانية<sup>(٨)</sup> .

« وتظهر الحوادث الباقية في هذا العهد . عهد محمد في مكة - ذلك التشابك ذاته بين الدين والاقتصاد »<sup>(٩)</sup>.

(١) المرجع ذاته ص ٧ .

(٢) المرجع ذاته ص ٨ .

(٣) المرجع ذاته ص ٨ .

(٤) المرجع ذاته ص ٩ .

(٥) المرجع ذاته ص ٩ .

(٦) المرجع ذاته ص ٩ .

(٧) المرجع ذاته ص ٩ - ١٢ .

(٨) المرجع ذاته ص ٩ - ١٠ .

(٩) المرجع ذاته ص ١٠ .

« ولم تكن الحركة الدينية التي نالها محمد الاستجابة الوحيدة للتغيرات الاجتماعية والاقتصادية في مكة »<sup>(١)</sup>.

وبعض هذه الاستجابات كانت دينية وبعضها غير ديني .  
هذا فيما يتعلق بالمعهد الملكي .

وليست الحجج التي تصف المعهد المدني بأفضل من تلك التي حللت العهد الملكي - وعلى الخصوص من الزاوية العلمية المنهجية - تلك مسطرة من هذه المحاولات :

« تلك كانت النتائج الأساسية الاقتصادية<sup>(٢)</sup> لهجرة عمدة إلى المدينة ولتفيل أهلها للإسلام . ولكن هذه النتائج كانت ثانوية . النتائج الاجتماعية<sup>(٣)</sup> كانت أكثر أهمية من النتائج الاقتصادية - أو بالأحرى كانت أولية . والرغبة بهذه النتائج الاجتماعية كانت الجوهر في قبول أهل المدينة للإسلام . ذلك لأن الإسلام قدم لهم إمكانية التخلص من مشاكلهم الاجتماعية . كان التغير الأولي لتوحيد المجتمع المدني على أساس جديد - أساس ديني بدلا من الأساس القديم - رابطة الدم ، الرابطة القبلية . وانفق ان توقف الصراع الداخلي نتيجة ، لهذا التوحيد على الأساس الديني الجديد »<sup>(٤)</sup>.

ولا يسع القارئ لهذا المقتبس إلا ان يشير الاسئلة التالية بلهجة انتقادية لطيفة : هل تعتبر النتائج الاجتماعية مختلفة عن النتائج الدينية أم تعتبر الثانية من ذات الجنس الذي تنتمي اليه الاولى ؟ اليس هنالك بعض الخلط بين التغيرات الاجتماعية والرغبة بهله التغيرات ؟ يلعب الدين هنا دور العلة أم دور المعلول ؟ الا يعترف هذا المقتبس بأن الاعتبار الاقتصادية هي قانونية إذا ما قيست بالاعتبارات الاجتماعية ؟

وفيما يتعلق بنشر الإسلام في الجزيرة العربية يقول :

« وعندما نسال : هل يكمن وراء هذا الانتشار للإسلام في الجزيرة العربية أي تغير اقتصادي هام يمكننا اكتشافه ؟ يظهر ان الجواب ، لأول وهلة ، هو نفي »<sup>(٥)</sup>.

« ولكن ، وعندما نتعمق قليلا في عملية بحثنا ونوسع امداء استقصاءاتنا ، متعشين لا عن العوامل

---

(١) المرجع ذاته ص ١٣ .

(٢) تطليت السلامة قائدا قويا (١١) تغير النظام القبيل من نظام اموي الى نظام اموي .

(٣) (١) التدخل من الحرب الباردة (١١) اعتبار محمد رسول الله (١١١) أصبحت البقعة الجغرافية مبدأ صهر للمجتمع .  
(١٢) وجود اليهود .

(٤) المرجع ذاته . ص ١٨ .

(٥) المرجع ذاته ص ٢٢ .

الاقتصادية المحض بل ايضاً عن العوامل السياسية ذات المحمل الاقتصادي ، عندئذ ، قد تتمكن من اكتشاف بعض الأمور التي تمكنت من اعطاء جواب ايجابي للسؤال المطروح<sup>(١)</sup> .

لا شك ان واط يضعف نظريته وموقفه معنا هنا بنميج مقولاته الاولى - فبدلاً من البحث عن العوامل الاقتصادية المصروف . العوامل التي لو تعمدلها بدقة ورشاقة تساعد على التثبت من نظرية واضحة دقيقة ، يرضى واط بالبحث ، اما لقلة البينات من الفصيلة التي تقيدو وإما للضعف في منهجيته ، - عن العوامل السياسية ذات المحمل الاقتصادي .

وبعدما يرتكب خطأ اعتبار الدين سبباً او علة بينا هو يفتش ، لكي تصح نظريته ، عنه مسبباً او معلولاً . فهو يقول .

وفضلاً عن هذه التأثيرات بعيدة المصدر<sup>(٢)</sup> ، كانت هنالك تأثيرات اقتصادية سببها امر الاسلام وازدياد قوة محمد في المدينة<sup>(٣)</sup>

فما هي حصيلة تحليلنا في هذا القسم من بحثنا هذا ؟ يمكننا الاستنتاج انه بينا كانت هنالك عناصر اجتماعية واقتصادية تدعو الى انتشار الاسلام في الجزيرة العربية<sup>(٤)</sup> ، فهذه العناصر وحدها ما كانت بقادرة على خلق ديانة جديدة . اصبح الاسلام ديانة تأمل بالانتشار في الجزيرة العربية وخارجها<sup>(٥)</sup> فقط بعدما وطد أركان دولته في المدينة<sup>(٦)</sup> . وقبل ذلك لم يكن انتشاره ، ربما ، سوى حلم من الاحلام .

وهل وجد الاستاذ واط أية علاقة بين التغيرات الاقتصادية والتغيرات الدينية ؟ عندما يأتي الى معالجة التنسيق بين التغيرات الاقتصادية والتغيرات الدينية يقول :

« وهكذا لا يمكن للتغيرات الدينية ان تستند الى التغيرات الاقتصادية وحدها . فالى جانب العامل الاقتصادي يجب أن يكون هنالك عام آخر على الأقل - عامل التقليد<sup>(٧)</sup> » .

فضلاً عن ذلك .

« ومع هذا ، لا يجد العامل الاقتصادي والعامل التقليدي بشكل كامل الاستجابة الاجتماعية ، ذلك ان التغيرات هي ممكنة دائماً عبر اختلافات في الكفاءات العقلانية

(١) المرجع ذاته ص ٢٤ .

(٢) يشني من ميظنة وبلاد فارس .

(٣) المرجع ذاته ص ٢٥ و ص ٢٧ .

(٤) هذان للفرعان من العناصر الاجتماعية والاقتصادية مع عناصر اخرى من نوع علم مماثل لها .

(٥) المرجع ذاته ص ٣٩ ( فتح العراق ) .

(٦) المرجع ذاته ص ٢٨ .

(٧) المرجع ذاته ص ٣٢ و ص ٣٣ و ص ٤٢ .

والتخيلية»<sup>(١)</sup>.

تساند هذا الاستنتاج ملاحظة هامة :

« ليس هنالك تنسيق بسيط بين أهمية التفكير الديني ومداه من جهة والتغير الاقتصادي المقابل من جهة ثانية »<sup>(٢)</sup>.

وتصح هذه الملاحظات فيما يتعلق بالتنسيق بين التغيرات العقلانية والتغيرات الاجتماعية .

« يظهر انه ينبغي ان نرفض محاولة اظهار وجود علاقة مسببة بسيطة بين وضع الانسان الاجتماعي من جهة وبين الأفكار التي يمكن ان تخطر له على بال من جهة ثانية »<sup>(٣)</sup>.

« وهكذا تكون العلاقة بين التفكيريات والتغيرات الاجتماعية مشابهة ، بمعنى ، للعلاقة بين التفكير الاجتماعي والتغير الاقتصادي . عندما يحصل التفكير الاجتماعي بسود الوضع حالة من عدم التوازن وعدم الانسجام . تستدعي هذه الحالة نظاماً تفكيرياً جديداً وعملاً مستجداً على ضوء هذا النظام . غير ان النظام التقليدي هذا والعمل على ضوءه ليسا من الامور التي تخلى املاء ميكانيكياً على الناس في هذا الوضع . ولكن الوضع الاجتماعي الحاضر ، يجبر هؤلاء الناس ، وبمعنى ما ، على قبول ذلك المركب من التفكيريات والسلوكيات الذي ، يؤدبهم ، اكثر مما تعددهم بدلاء غيره ، بالتخلص من الشرور التي منها يتألمون »<sup>(٤)</sup>.

وان كان هذا الاستنتاج في مآمن من الجهة المنهجية فلا تطالعه مهام النقد ، فانه ليس يؤدي فائدة اعلامية كبيرة . وهذا هو مأخذنا عليه .

غير ان واط يدفع بحثه العلمي خطوة ابعد فيقدم لنا مبدأ اذق نوعاً من المبدأ العام السابق « فيما يتعلق بالصلة بين التفكيريات والتغيرات في الاجتماعيات »<sup>(٥)</sup>.

« بادىء ذي بدء ينبغي ان يلاحظ ان النظام التفكيرى السائد في مجتمع ما يضع بعض الحدود لاستجاباته المحتملة في وجه تحد جديد »<sup>(٦)</sup>.

---

(١) المرجع ذاته ص ٤٢ .

(٢) المرجع ذاته ص ٢٧ .

(٣) المرجع ذاته ص ٥٣ .

(٤) المرجع ذاته ص ٣٩ و ص ٥٢ .

(٥) المرجع ذاته ص ٧٨ .

(٦) المرجع ذاته ص ٧٨ .

ولكن هذا بدوره تحدده التقاليد .

« فعل وجه العموم ، اذن ، يجب ان يكون التفكير الملازم لعملية تكييف اجتماعية تعديلا لنظام التفكير السابق المائد »<sup>(١)</sup> .

وأما مدى هذا التغير فامر يختلف باختلاف الظروف .

« وتتغير تغيرا كبيرا درجة هذا التعديل المطلوب »<sup>(٢)</sup> .

وحتى الصدف لها يد فيه . ان تأثير التقليد التفكيرى على الاستجابة لتحديد جديد

لها ، على الغالب ، « شيء من هذه الخاصية العرضية »<sup>(٣)</sup> .

غير ان هذه الملاحظات لا تعدو كونها ملاحظات عامة .

دعنا نذكر ، بعد هذه الملاحظات العامة ، في تفاصيل الامثلة<sup>(٤)</sup> التي يقدمها

الاستاذ واطليتحقق ، غيرها ، من علاقة التفكيريات بالتغيرات الاجتماعية .

« تلك هي اذن ثلاثة انواع يمكن ان يتلبسها التكيف تجاه وضع جديد . بلغة مانيم ، (Mannheim) احد هذه الأنواع عقائدي والاثنان الباقيان يوثويكان . غير ان احد هذين النزين الآخرين ناجح . بينا الثاني كتب عليه الاخفاق . تنشأ العقائدية عن اكتفاء بالظروف الحاضرة ورغبة في الحفاظ عليها . وتنشأ اليوثوية عن عدم الرضى بواقع الحال وعن رغبة بتغييرها . غير ان الفارق ليس هلما بقدر ما يتعلق ذلك بمهمة التفكيريات . كما وان سبق الفعل للتفكير في حالة التجار الامراء ليس هاما ايضا . . . . . المتصلحون في المجتمع لا يرون بوضوح نهاية الطريق التي اتفق ان اخلوا عليها بعض الخطوات ، ذلك انه على « منعطقات الطريق في اية مرحلة من مراحل الرحلة ينبغي ان يقوموا ببعض الاستكشافات وعلى اساس هذه الاستكشافات تؤخذ مقررات جديدة للتوجه في اتجاهات مغايرة للاتجاه المعتمد او لتوضيح وتحديد ما سبق وكان غير واضح او محدد . وبهذه الطريقة تصبح الحركة الاصلاحية ، بقدر ما تغلب على التحدبات التي تواجهها بنجاح ، اكثر انحصارا . وتصبح كذلك تفكيرياتها مرتبطة ارتباطا وثيقا بتصرفاتها . . . . . »<sup>(٥)</sup> وعندما تنضج الحركة ، يظهر انه ينبغي ان تتزاوج فيها التصرفات بالتفكيريات » .

(١) المرجع ذاته ص ٧٩ .

(٢) المرجع ذاته ص ٧٩ .

(٣) المرجع ذاته ص ٧٩ .

(٤) المرجع ذاته ص ٨٠ .

(٥) المرجع ذاته ص ٨١ - ٨٢ .

يجدر بنا ان نتذكر ثانية سؤالاً اولياً سبق وفرض نفسه علينا في بحثنا الماضي - سؤالاً يدور حول العلاقة بين الافكار او بالاحرى نوعيتها وتحقيق الانصهار في المجتمع . اننا نستنتج من هذا المقتبس ان لهذه العلاقة بعدين : الاول ، بقدر ما توجه التصرفات نحو مستقبل معين ؟ والثاني ، بقدر ما نصف حالة حاضرة . وفيما يتعلق بالبعد الاول اننا نعرف ان للافكار علاقة ما بالتصرف الذي يؤدي الى الانصهار المجتمعي . ولكن هذه العلاقة تظل غامضة عامة . وتظل غامضة عامة حتى حينما يتحقق ذاك الانصهار اي في البعد الثاني للعلاقة موضوع البحث . وذلك لان تزواج التصرفات بالتفكيريات قد يحصل في حالات متعددة ولا ينحصر في الحالة التي يتحقق فيها الانصهار يتزواج الفكر والتصرف مثلاً في اطار حياة الكسول غير ذي المخيلة الخصبه .  
ولذلك لا يصح ان نعتبر هذا التزاوج صفة مميزة للانصهار المجتمعي .

ويلجأ واط في هذا المقتبس الى تمييز بين العقائدية واليوتوبية . وهذا التمييز بحد ذاته هو تمييز هام جداً . غير ان واط مقتنيا - اثار مانهيم يغطي التمييز الصحيح بينهما . فهو يذهب الى ان العقائدية ، بعكس اليوتوبية ، تنشأ عن اكتفاء بالظروف الحاضرة ورضى عنها وبالتالي عن رغبة في الحفاظ عليها . في الواقع الاثنان : العقائدية واليوتوبية تنشآن عن عدم القبول بالواقع الحاضر وعن رغبة بتغييره الى الافضل . لكن ، وهنا الفرق ، بينما تقوم العقائدية بمحاولة هذا التغيير بعد دراسة موضوعية متجردة للظروف جميعها ذات العلاقة العلمية بالموضوع تتبنى اليوتوبية مبادئ لا يضمن تحقيقها المتعقل في اطار الظروف المشار اليها . وهكذا فبينما يكون هناك احتمال معقول بإمكانية تحقيق العقائدية تضعف معقولة احتمال تحقيق اليوتوبية .

واذا سألنا ما هي اهمية اللجوء الى هذا التمييز في سياق هذا البحث ؟ الجواب غير واضح تماماً . ويزيد في تعقيد هذه النقطة تخفيف الحدة الملازمة للمفارق المميز بينهما .

« فهذا الفارق اذن بين العقائدية اليوتوبية يظهر في الترتيب الذي تتخله بعض بظواهر الانصهار ، وهكذا فهو لا يؤثر بالهمة الجوهرية التي تضطلع بها التفكيريات في عاولة جعل الانصهار ممكناً »<sup>(١)</sup>.

وما هي اهم المهمات التي تضطلع بها التفكيريات في الحياة الاجتماعية ؟  
تقسم هذه المهمات المهمة الى قسمين : اولية وثانوية .

(١) المرجع ذاته ص ٨٣ .

على كل حال القضية هذه قضية اسمية راجع لمعلم قرآن المنهجية والسياسية ، طبعة ثانية ، دار الطليعة ، بيروت ، ١٩٦٩ ، لغتنا ومشاكلنا .

المهام الأولية تهتم بتوضيح الاهداف التي يسعى المجتمع الى تحقيقها وبترتيب هذه الاهداف بالنسبة لاهميتها .

» نضع باختصار المهتين الاوليتين للتفكيريات في الحياة الاجتماعية .

المهمة الاولى هي ان توضح لابناء المجتمع الاهداف التي يسعى المجتمع الى تحقيقها ، وان تعبر عن هذه الاهداف تعبيرا مبينا ، وان ترتب هذه الاهداف ترتيبا ينسجم واهمية كل منها .

» وتتطوي هذه المهمة ايضا على صيغة للنظرة التي يبنها المجتمع فما يتعلق بطبيعة الحقيقة التي تكون الاساس الذي يبنى عليه للمجتمع معناه وراء تحقيق اهدافه<sup>(١)</sup> .

والمهام الثانوية تنحصر بتوجيه الاعمال والتصرفات الاجتماعية في ضوء النظام التفكيرى او العقائدي الذي يلتزم المجتمع تحقيقه .

» والمهمة الثانوية ، هي ان تليل بالمجتمع وعضائه ، بعد اعتمادهم نظاما تفكيريا خاصا ، الى التوجيه المستمد من هذا النظام في اعمالهم الاعتيادية . . . . .<sup>(٢)</sup> .

وتجابهه واط عند هذه النقطة بالذات صعوبات ثلاث :

» واحدة من هذه الصعوبات هي ان الناس يقبلون التفكيريات لانهم يعتقدون بصحتها لا لانها تقود الى نظام اجتماعي يسد بعض حاجاتهم . . . . .

وعلى المستوى الاختباري ينبغي ان يسأل دائما بالنسبة للتفكيريات : هل هي صحيحة ؟<sup>(٣)</sup> .

اننا لنشك شككا قويا بصحة هذا الرأي . ان تجاربنا الشخصية وعبر التاريخ تزعزع ايماننا بمثل هذه النظرية ، وفضلا عن ذلك يظهر ان واط يعتقد بان حقائق التفكيريات على المستوى التجريبي لا تهب نفسها للدراسة التي ينطوي عليها علم الاجتماع .

» . . . . . انها تحتفظ بشيء من سلطانها ابعد من الحدود التي يلمنها علم الاجتماع . . . .<sup>(٤)</sup> .

وتنشأ الصعوبة الثانية فيما يختص بالحنمية الاجتماعية للتفكيريات .

» وبعبارة تعني بالضبط بقولنا : ان التفكيريات ، تخضع لحنمية اجتماعية . والى اى مدى يصح هذا القول ؟ . . . . . لئن نقول ان هذه المعتقدات<sup>(٥)</sup> والبيانات هي حنمة اجتماعية هي ان تعني ان عالم الاجتماع يرى نوعا من التطابق بينها وبين ظاهرات اخرى الى حد يرى نفسه مفترضا نوعا من العلاقة السببية بينهما . . . . .<sup>(٦)</sup> .

(١) ر . مونتغمري واط ، الاسلام واتصهار المجتمع العالمى لندن ١٩٦١ من ٨٣ .

(٢) المرجع ذاته ص ٨٣ .

(٣) المرجع ذاته ، ص ٨٣ - ٨٤ .

(٤) المرجع ذاته ص ٨٤ .

(٥) الاعتراف بيوم الحساب مثا .

(٦) المرجع ذاته ص ٨٤ .



« والصعوبة الثالثة على ما يظهر هي ظهور علاقة وثيقة بين ما يعتبر واقعاً وبين ظواهر أخرى في المجتمع . . . . . فمثل تصرفات الإنسان التي كثرها كلاً منسجماً منسجماً ، يستند إلى نظرة خالية من التناقض فيما يتعلق بالوضع الخاصة وفيما يتعلق بالكون اجمالاً »<sup>(١)</sup> .

« فبدون هذا المخطط التكميلي [ المتضمن مفهوم « الأمة »<sup>(٢)</sup> ومفهوم رسول الله ]<sup>(٣)</sup> ما كان ليتحقق لا توحيد الجزيرة العربية ولا غزو الاقطار المجاورة »<sup>(٤)</sup> .

### III - حكم عام

ـ والخلاصة ؟

على مستوى هدفه الكبير تبقى تعميماته تعبيرا عن امل بعيد المرامي أكثر منها مخططا علميا دقيقا ومحددا .

وعلى صعيد هدفه الاضيق يضييع واط بين عملية التنظير العلمي وبين القراءة الايديولوجية للتاريخ - بجميـع ما تنطوي عليه هذه القراءة من شوائب .

---

بع ذاته من ١٦ .

« الأمة أي المجتمع الكونفدرالي المستند إلى فكرة دينية ، لم تكن أكثر مما كان بإمكان أية كونفدرالية اعتيادية من إثارة امر احسن واخلاصات اقوى واعنف .

رسول الله ، وفر للأمة قائدا تتعدى سلطاته حدود جميع الزعماء القبائليين . ودعمت بسلطة دينية فريدة لا يمكن أن ومعها أي تناقض .

ج . مونتغمري واط . الاسلام واتصهار المجتمع العالمي لندن ١٩٦١ من ٦٥ .

## الدكتور ماجد فخري « واكتشاف الإنسان العربي »

### I - تمهيد

لم أتحقق مما للسطحية في التفكير من حنات كما تحققت إثر قراءتي واكتشاف الانسان العربي<sup>(١)</sup> للدكتور ماجد فخري. يظن القاريء، من هذه المظلة الفكرية، انه يقرأ لفيلسوف معاصر غير آراء المشاهير من رجال الفكر المعروفين وتطرق لمسألة عصرية وجدية معا. وينتهي من قراءة الموضوع وقد مر على اسياء ذات بريق من امثال جان بول سارتر وبيروناغوراس والمعتزلة والمتصوفة وغيرها تغمره نشوة غامضة من جراء ذلك وسيطر عليه محر يغري بالاطمئنان الى النتيجة حيث لا نتيجة. إنه لأوع مثال على السفطة: ان توحى بأنك تقول شيئاً مهماً في الوقت الذي تقول فيه اشياء كثيرة، وربما مهمة، ولكن... غير ذات علاقة محددة بالموضوع المدروس.

وعلى حناته النفسانية تلك يبقى هذا الدرس كارتة علمية فلسفية لا يصح ان ينهاون مع امثالها من تحملوا مسؤوليات التوجيه العلمي الرصين لرجال مستقبل هذا الوطن، بل لطلق دارس مسؤول.

من زاوية العمق والجدية تشوب هذه الدراسة، وربما صح فيها اكثر القول بانها مقطوعة إنشائية تستند على بعض المعارف التاريخية القيمة ولكنها لا تقدم موضوعاً مسندة معلقة وواضحة، تشويها، نرد، شواذب لا تغتفر.

---

(١) ماجد فخري، دراسات في الفكر العربي، دار النهار للنشر، بيروت، ١٩٧٠، ص ٢٦٦ وما بعدها.

## II : الاكتشاف ؟

نبدأ بالبداية ، ماذا يعني « الاكتشاف » لدى « الفيلسوف » هذا ؟ ومن هنا تبدأ عملية تضليلنا من قبله . اعتياديا وفي اللغة العامة الشائعة أن نكتشف شيئا هو أن تبيته للعيان بعد أن نكون عوامل أخرى قد طمرته او غطت رؤياه . ان نكتشف هو ان نجد ما كان مفقودا .

وواضح ان من شروط هذا المعنى « للاكتشاف » هو وجود الشيء المكتشف - الوجود الذي يسبق عملية الاكتشاف . فالاكتشاف اذن ليس بالخلق من جهة كما وانه ليس بالتصور لوجود الشيء المكتشف من جهة ثانية . الأول هو خلق وهو عملية أقوى من الاكتشاف وبالتالي تتطلب مهارات ومقدرات عقيرية لا يتطلبها الاكتشاف والثاني هو مجرد تفكير وهو عملية اضعف من الاكتشاف وبالتالي تقتصر المهارات التي تتطلبها على صفات معينة للتفكير او للمخيلة . الاكتشاف ، اذن هو منزلة بين هاتين المنزلتين : وتكتسب صفة التحدي من قربها من عملية الخلق وتتصل من كسل الخمول ورؤى الهوس التي تستولي على الاحلام الواعية ( Day Dreaming ) لبعدها عن منزلة التصور والحلم .

وبعد هذه المقدمة الرامية الى تحديد سلم للمقارنة نعود الى سؤالنا : ماذا يعني صاحب البحث المدروس « بالاكتشاف » ؟

« . . . ان الامم القديمة كالمصريين واليونان القدماء والشعوب السامية عامة ، انما اكتشفت الله قبل كل شيء . »<sup>(١)</sup> .

طبعاً لا يعني هنا الاكتشاف العلمي الذي هو ، على فكرة ، امتداد طبيعي ومشروع للاستعمال الاعتيادي والمعروف لكلمة « اكتشاف » . فهو ليس اذن ، العثور على شيء موجود ولكن غير معروف .

كما وانه لا يعني طبعاً ، الخلق كما في « خلق الله العالم » .

ورائنا ، هكذا مقودين ، الى الانكفاء على انه المعنى الثالث المشار اليه سابقاً : التصور . فاذا اردت ان تطلق على هذا التصور تعبير « الاكتشاف » فهذا من حقل . ولكن ، من حقنا عليك ، عندئذ ان تتكلف مشقة التوضيح حتى لا تضللنا فنعتقد انك تقصد مثلاً اكتشافاً علمياً بينما انت تعني تصوراً

(١) المرجع ذاته ، ص ٢٦٨ . ( التوكيد لنا ) .

وتزداد قيمة مطلبنا هذا منك عندما يتبادر الى الذهن - الامر القريب الاحتمال - انك انت نفسك مضلل في ذلك . اذ انك ، لو تبينت ، ان اكتشافك ، هذا معناه لديك لما اضيفت عليه الاهمية التي تضفي . ربما كنت ترددت في بحثه . وبالتالي كنت كفتينا عناء التفتيش عن معناه وعن ومن الفكرة الكامنة وراء بحثه .

يساعدنا على الاعتقاد ان هذا هو مقصودك من « الاكتشاف » قولك التالي :

« يدل على ذلك ما تحفل به اساطير هذه الشعوب القديمة ، كاسطورة جلجميش والاساطير الموميرية وسواها ، من افعال في اسناد كل حدث من احداث الكون الى الالهة وتعليل كل جانب من جوانب الحياة البشرية ، تعليلاً ساهوياً ، فلساء ، موطن الالهة ، هي المسرح الذي تتحلل عليه جميع الاحداث الكونية والانسانية ، ولكل ما يحدث خارج الساء صلة او اصل فيها ، قد لا ينكشف لكل امرئ ولكنه ينكشف للنوي البصيرة النافذة على ميبيل الوعي ، او الالهام . «الكاتليب» يد صبة غررة ، نحن في يد الالهة ، كما يقول شكسبير في الملك لير ، يقضون علينا تلهم وعيناً » . « والعبد كالسيد وصنما ينتهي الاجل يتساويان . الالهة العظيمة ... . مجتمع ، حاماً ترم صانع القدر يرسم لهم المصائر » ، كما يجب المتكلم جلجميش في الاسطورة البابلية . في هذه النظرة الساهوية الى الاشياء يفقد العالم المرتني طابعه ، الخاص ويصبح امتداداً للذات الالهية وميداناً للقدرة الخالقة ، فلا يرى الناظر كيفها التفت الالهي من تجليات تلك الذات . فافوقيانوس وغيا في الاساطير اليونانية ، او ايسو والارض في الاساطير البابلية ، هي الالهة التي ينشئ عن تزواجها كل شيء . وعشروت وبعل ملوخ هي الارباب التي تهيم على كل شيء ، في الاساطير الفينيقية . وحتى الاله الواحد المتعالي يوه كثيراً ما ينزل من عليائه ويختلط بشي البشر ، فيصارع يعقوب ويقف امام خباء موسى او يحمل ضيفاً على ابراهيم . فبين الساء والارض اذن نواصل لا يقطع ، وببد الالهة مفتاح كل شيء ، ومن العبث أن يحاول الانسان الكشف عن الدوافع الحقيقية للمشيئة الالهية ، وما عليه الا التسليم بهذه المشيئة والامتناع عن مناقشتها الحساب واعتبار كل ما يجري في العالم السفلي (؟) نتيجة حتمية لما يرسمه الفضاء الالهي في العالم العلوي »<sup>(١)</sup> .

يتضح مما تقدم أن « الاكتشاف » تصف هنا « النظرة الساهوية الى الاشياء » لا الشعور على موجود غير معروف بالمعنى العلمي . وكثرت في هذا المقتبس ، وربما لذلك تماديتا باقتباسه ، كاملاً ، الاشارات والقرائن على ما نقصد .

(١) المرجع ذاته ، ص ٢٦٨ - ٢٦٩ .

وغير الآن مرور الكرام على مستلزمات هذه النظرة ، وإن كانت غير مسندة هي بدورها ، مثل التواصل بين العلوي والسفلي ( ؟ ) ، والتعليل المرفق به ، وعبثية مصيرنا بالنسبة لألهة شكسبير ، والهيمنة على الحرية الانسانية الى حد تعطليلها او اغراقها في بحر الارادة الالهية او الكونية ، وعقم العقل والمعرفة الانسانية بالنسبة للأسباب الكلمة وراء ما يقرر مصير الناس - اي الدوافع الخفية للمشيئة الالهية - غير مرور الكرام الآن على جميع هذه القضايا ، على اهميتها ، لأنها غير ذات علاقة مباشرة بموضوع بحثنا ، ولكن ذكرها ، وإن عابراً ، يصح ان يعتبر من جلة القرائن التي تثبت تصورنا بأن معنى « الاكتشاف » لدى المؤلف صاحب المقتبس يعني « التصور » .

وإذا طلبت بيانات اخرى على ذلك تجدوها في المقتبس التالي :

« هذه المرحلة العريقة من مراحل الفكر البشري لا تثبت ان تحرر امام مرحلة جديدة ترقى الى القرن السادس قبل الميلاد . في تلك الحقبة انفتحت عيون البشر للمرة الاولى على حقيقة<sup>(١)</sup> الوجود الكوني ، فاكتشف الانسان على شواطئ اميا الصغرى الكون ، لا كامتداد لذات الهية متعالية بل كحقيقة قائمة بذاتها<sup>(٢)</sup> . وهذا هو المغزى الحاسم لتأداة طاليس الملطي بأن للموجودات جميعها أصلاً طبيعياً واحداً هو الماء . وعلى الرغم من سذاجة هذا القول ، فقد طرح طاليس من خلاله للمرة الاولى ، كما يجمع مؤرخو الفلسفة ، مسألة كبرى قلبت التفكير البشري ولماً على عقب ، ألا وهي مسألة ما هو اصل الاشياء . ومع ان الاجوبة على هذه المسألة قد تعددت في العصور اللاحقة كل التمدد ، فقد انطوت جميعها على الايمان بأن للموجودات اصلاً واحداً يستطيع العقل البشري ان يكشف عنه وإن للاحداث الكونية تعبيراً لا يستغنى عن البصيرة النافذة<sup>(٣)</sup> .

وتزداد قناعتنا ، بناء على ما جاء في هذا المقتبس ، ونرجو ان تزداد قناعة القارىء كذلك بأن الكاتب صاحب المقتبس « يرافف » ، وربما من حيث لا يدري ، بين « الاكتشاف » و « التصور » .

ثم ان هذا الوصف للواقع التاريخي ، وإن اخطأ تصوره « اكتشافاً » بالمعنى العلمي نيق ، يصف ان صح ، انتقال الفكر الانساني من « النظرة السهاوية الى الاشياء » الى

بحار الفارابي الملقب في استحقاق هذا التعبير العلمي في إطار تغلب عليه الصفة الادبية او الشعرية . هذا ما يفرض الاعتراف بجعلية الكاتب من جهة وبالتالي يندى ضياحه بين الاصرار على مطلبين العلمية والاستنثار من جهة ثانية . يبقى هذا التعبير بقية من بقايا التفكير الوسيط الذي لم تطله بعد مضامين التفكير العلمي النضج .

ماجد فخري ، المرجع المذكور سابقاً ، ص ٣٩٩ .

النظرة العلمية ، وهو انتقال كانت له اسبابه . كما إن له تبعاته كذلك . ولذلك فهو من المتعطفات الكبرى في تاريخ الحضارة الانسانية .

ويبقى تقييم هذه الاسباب والتبعات ونتائجها الحضارية ، التقييم الدقيق والصحيح مسألة تتطلب الاستقصاء الجدي والرصين . وإن يقال انها « قلبت التفكير البشري رأساً على عقب » لم قول شعري غامض ومتهوس .

ثم ان المسألة ذاتها كانت مطروحة سابقا . « والنظرة السماوية الى الاشياء » يمكن ان تعتبر ، وبكثير من المصادقية ، جوابا عن هذه المسألة بالذات . الجديد في موقف طاليس ، واذا صح وصف المقتبس المدروس له ، هو في جوابه عن المسألة لا في طرح المسألة ذاتها . اذ الجواب « الماء » ، نقل محور البحث من السماء الى الارض . واهمية هذا النقل تبينت فيما تخففت عنه لاحقا . انها فتحت الباب واسعا امام العلم الاختياري . فبدلاً من الانكال على التكهّنات والتصورات اصبح الانكال ، ومع هذه ربما ، يتكفي أكثر وأكثر على البيّنة الموضوعية العلمية القريبة من تناول المعاملة الانسانية ومعالجتها المعالجة العلمية المسؤولة .

ومن هنا كانت بداية الانتقال من التفسير الثالث « للاكتشاف » وهو تفسير مضلل ، الى التفسير الثاني الذي هو اقرب الى الواقع التاريخي . ومن هنا تكون غلطة المقتبس المدروس ، واذا لم تكن مقصودة لتضليلنا ، فتجعلنا نؤخذ بتعابير علمية مستجدة بينما نحن نعالج الموضوع بلهنية القرون الغابرة ، غلطة من اعتقد انه يغير طبيعة الخمسة بمجرد تغيير الزجاجة التي توضع فيها . وان في هذا لقداراً من السذاجة .

ويبدو ان المؤلف وقع تحت سيطرة سحر هذه السذاجة حين يفتتح بحثه بالقول : « قد يبدو الحديث عن اكتشاف الانسان مستهجناً في حقبة بات العالم فيها على عتبة اكتشاف الكواكب وغزوها »<sup>(١)</sup> . انه يعتقد انه يبحث في اكتشاف الانسان بالمعنى ذاته الذي يبحث العالم فيها في اكتشاف الكواكب وغزوها . على ما هنالك ، كما بينا ، من فروق هامة جداً ، بين « الاكتشافين » .

ويزيد ، ليزيد في ضلالتنا ، ويعبر عن المزيد من ضلاله : « ولكن ليس في ذلك ما يدعو الى الاستهجان قط ، فالكشاف الانسان لم يكن حدثاً عارضاً من احداث التاريخ القديم او نعمة ربانية هبطت على جميع شعوب الارض دون

(١) ماجد فخري ، المرجع المذكور ، ص ٣٦٦ .

استثناء . . . (١)

كيف كان هذا الحدث ومتى حدث ؟ لم يقل لنا . لقد اكتفى بنفي تهمة الاستهجان ولم نعرف لماذا نفاهـ مع العلم ان ما ذكرـ نفي صفة « الحدث العارض » ونفي صفة « النعمة الربانية » عن اكتشاف الانسان لا تتضارب واستهجان الحديث عن ذلك الاكتشاف .

وسواء استهجن الحديث عن اكتشاف الانسان ام لم تستهجنه تطالعك المقولة الجوفاء التالية :

« فمن هذه الشعوب ( اي جميع شعوب الارض ) من لم يكتشف الانسان الا منذ قرون معدودة ، ومنها من لم يكتشفه بعد ، ومنها من قد لا يكتشفه ابدا » (٢).

المقصود من هذا طبعاً ، ود تهمة الاستهجان . ولكنه عند التحقيق ليس بالرد المقبول اذ من المعلوم ان يبقى الاستهجان بالرغم من هذه المقولة العامة التي لا تفيد الا القليل القليل . هذا مع العلم ان افتراض الاستهجان هو افتراض مفتعل من قبل المؤلف ـ ذلك لانك قد لا تستهجن هذا الحديث ابداً .

بالفعل اننا ممن يعتقدون بان لهذا الموضوع نكهة جديدة باقية على الزمن ـ خصوصاً من زاوية معالجته معالجة حضائية ترتبط بالنظر اليه من زاوية فلسفة اجتماعية متكاملة ومتطورة مع متطلبات الحضارة الانسانية المتطورة هي بدورها . على كل ليس هذا مقصود المقتبس المدرسـ لارجع اليه ، محاولين ، بقدر الامكان ، تفهم ما يقوله ودافعه الكامنة وراء هذا القول .

يقول : « فهاذنعني باكتشاف الانسان هذا ؟ » (٣).

ويقسم جوابه على هذا السؤال ثلاثة اقسام . ولكن بحثها يتنقل من معضلتنا الاولى ، التمتع بما يريده المؤلف من مفهوم « اكتشاف » ، الى معضلتنا الثانية ، التبحر في مطالبيه من مفهوم « الانسان » . نشفع بالبحث هذا وبالباحثين الارتباط العضوي بين القضيتين . ولذلك فلا حرج لدينا من هذا الربطـ على ان يتبه القارىء ، بغية الوصول معنا الى نهاية واضحة اكثر ما يمكن ان يكون وضوح في موضوع كهذا .

نكرر هنا قولنا السابق ، وما يلي يعتبر من جملة البينات التي تدعمه ، ان « الاكتشاف » المعني ، من قبل المؤلف هو « التصور » ، وقد يكون هذا تصوراً مدعوماً

(١) المرجع ذاته .

(٢) المرجع ذاته .

(٣) المرجع ذاته ص ٢٦٦ .

بالفلسفة والاسباب الفكرية ، لا « الاكتشاف » العلمي بمعنى العثور على موجود كان غير معروف .

أما تعليقاتنا فيما يتعلق بمفهوم « الانسان » فنؤجلها الى القسم الثاني من هذا البحث . يقول :

« نعتي بذلك اولا الوقوف على حقيقة الانسان بما هو انسان ، اي على حقيقة الجمهورية » .  
« . . . ككائن قائم بحد ذاته » . . . او الخاصية الجمهورية للكائن الحق هي الحرية . . . هي الوجود القائم بذاته . . . » .

ويخلط على كونه فيلسوفا بين الكينونة والمهمة حيث يقول في معرض السؤال ذاته :  
« وعوضا من ان يكون غاية بحد ذاته يصبح وسيلة او اداة او ملعة وحسب ، . . . »<sup>(١)</sup>  
وواضح ان الاكتشاف الذي يعنيه المؤلف المدروس ليس الاكتشاف العلمي الذي يبدأ بمراقبة موضوع الدراسة ثم يسجل ما يترأى له من بيانات ذات علاقة بالموضوع ثم يستنتج منها بناء على قواعد متعارف عليها ومؤتمنة ما يصحح استنتاجه . لو كان يترك العنان لمثل هذه التجارب والممارسات العلمية لما قال مثلا : « ككائن قائم بحد ذاته » . ذلك لانه قد يتبين بناء على الاستقصاء العلمي ان الانسان ليس « بالكائن القائم بحد ذاته » . ولما قال مثلا « والخاصة بالجمهورية للكائن الحق هي الحرية . . . هي الوجود القائم بذاته » . فماذا لو تبين ، استقصائيا علميا ، ان الانسان هو غير ذلك ؟ هل يعيد المؤلف موقفه من هذه « الشروط التعجيزية » . ؟

هذه من بقايا التفكير الفلسفي الميتافيزيكي القديم والوسيطي ، ويجيبها من زاوية الفلسفات المستحدثة السؤال : ماذا تعني بالضغط وعمليا ؟ ويصح هذا السؤال تحديا لا تقدر على مجابته اذا ما اجبر السائل على ترجمة السؤال وبالتالي الجواب الى بيانات علمية تستند سابقا ام لاحقا الى التجربة الانسانية . وتختصر هذه الشروط ، عندئذ ، قيمتها فتقلب من « تعجيزية » الى « لا مغزوية » .

المهم هنا ان « الاكتشاف » الذي يعنيه المؤلف ليس سوى اكتشاف لتعريف معين للانسان - انه محاولة على مستوى النظرية وحسب .

ولا يفرنك في هذا الاطار ما يوحى بان الانسان المقصود هو الانسان المعروف منك ومعنى عبر التاريخ . يبقى استنتاجنا صحيحا وبالرغم من تلك الاشارات التاريخية - واذا دلت هذه الاشارات على شيء ، وقد تدل على اكثر من شيء - فمما تدل عليه ضياع المؤلف بين الاختيارية والاعتباطية - وان دعمت هذه الاعتباطية ، فخفت من شوايها ،

(١) المرجع ذاته .



## استجاداتها بلغة الفلسفة القديمة والوسيلة العريقة :

« نعتي بذلك أولاً الوقوف على حقيقة الإنسان بما هو إنسان ، أي على حقيقته الجوهرية التي تختلف اختلافاً قاطعاً عن حقيقته العرضية وإحوائه الطائفة والوضع الذي ارتضاه له المجتمع اتفاقاً وعرضاً . وفي الإدراك العرضي للإنسان ، وهو الإدراك الذي ما زال سائداً في عدد من المجتمعات اليوم ، يبدو الإنسان كذات مسخرة أو ككائن مضاف ، لا يكتب وجوده معنى إلا بالاضافة الى عشرين أو سلاطة أو طبقة أو مذهب ديني أو سياسي ما ، أو بالاضافة الى قدر من المال أو المتاع الذي يقض له اقتناؤه والذي يقاس قدره وقدر سائر الناس به . وبذلك يفقد الإنسان قيمته الجوهرية ، وعوضاً عن أن يكون غاية بحد ذاته يصبح وسيلة أو أداة أو سلطة وحسب ، وعوضاً عن أن ينظر اليه ككائن قائم بحد ذاته ، ينظر اليه كجزء من أمة أو طائفة أو طبقة ، أو كأي ذلك لئلا ما أو وسيلة لغاية ما . والخاصة الجوهرية للكائن الحق هي الهوية ، لا الملكية ولا الاضافة ، هي الوجود القائم بذاته ، لا العرض أو النسبة ، لأن العرض لا يقوم قط مقام الجوهر ، بل يلحق به أو يخصه . وكل من يقتصر على العرض في بحثه عن حقيقة الاشياء أو في إقامة العلاقات الإنسانية مع من عداه من البشر لا بد أن يدرك يوماً ما أنه لم يظفر من حقيقة الموضوع بشيء ، كالباحث عن الذهب يكفي باللمعان أو كالباحث عن الماء يكفي بالسراب »<sup>(١)</sup> .

فالمقابلة هنا هي بين الحقيقة الجوهرية والعرض وبين الغاية والوسيلة . وليس واضحاً ما هو غرض المؤلف من العرض والوسيلة - خصوصاً في حقل المعرفة . هل هو ينفي الاكتفاء بها والاقتصار عليها أو التوصل بها أم أنه يحذفها حذفاً كاملاً مضللة وغير ذات جدوى ؟ الموقف الأول قد يكون مقبولاً ، لو بين كيف تتم العملية وكيف تكمل على طريقة مؤتمنة . أما الثاني ، فرفض للتواصل بين التجربة العادية والعلم . ولا نعرف غير هذا التواصل مسلماً للمعرفة . والمؤلف لا يتكرم بالكشف عنه .

وننتقل ، في القسم الثاني في تعريفه « للاكتشاف » الى مقابلة ثانية . هذه المرة هي بين الفرد والجماعة .

« ونعتي بذلك ثانياً إن الإنسان ، بما هو إنسان ، القوة الفاعلة الكبرى في التاريخ ، وكل ما عداه فوسيلة هو الاصل وكل ما عداه فرع . فإذا تصفحنا تاريخ البشرية تبين لنا أن كل انتصار وكل اكتشاف<sup>(٢)</sup> وكل فتح ، إنما كان فعلاً من الفعل الإنسان بما هو إنسان . أي الفرد البشري الباحث في شأيا ذاته عن اسرار الوجود والمتطلع ابداً نحو افق جديدة من الرؤيا أو الإبداع . فالتل الخلفية أو الروحية الكبرى لم تكن قط من إبداع الجماعة أو اختراعها بل من إبداع بني « نيا » أو « نبع » أو « نيه » في قومه كأي يقول فقهاء اللغة ، أو من إبداع حكيم استطاع أن يحكم حكماً صحيحاً على طبيعة الفضيلة أو الحق »<sup>(٣)</sup> .

(١) المرجع المذكور ، ص ٢٦٦ - ٢٦٧ .

(٢) يحذر بالقرينة أن نبتعن بمعنى « اكتشاف » هذه ، وهي على الأغلب تعني الاكتشاف والعلمي لا « الاكتشاف » كما يفهمه المؤلف .

(٣) المرجع المذكور سابقاً ، ص ٢٦٧ .

وهنا ايضا تتكرر المأساة الفكرية التي اشرنا اليها سابقا والتي يعاني منها المؤلف .  
ولذلك فليس من الضروري تكرار بحثها .

وفي القسم الثالث من تعريف المؤلف للاكتشاف تجاهنا زيادة عما تقدم . خطيبته  
التشريع المنهجي وبأكثر من معنى وعلى أكثر من صعيد . يقول :

« ونعني بذلك ثالثا ان الوجود الانساني في الكون معنى يمكن ادراكه وغاية يمكن  
تحديدها »<sup>(١)</sup>

هل للوجود الانساني في الكون معنى ؟ واذا كان له معنى فهل يمكن ادراكه . هذان  
سؤالان مختلفان . وهل للوجود الانساني غاية ؟ واذا كانت له غاية هل يمكن تحديدها .  
وهذان سؤالان مختلفان . واذا كانت الغاية شيئا والمعنى شيئا آخر وخصوصاً بالنسبة لهذا  
الوجود الانساني ، اصبح لدينا اربعة امثلة ضخمة تستحق الامتضاء والبحث هذا من  
الزاوية العلمية والمنهجية المؤقتة - ولا تصح الاجابة عن اي منها قليلاً .

وبسطحة قلم او بسحر سحر يشرع المؤلف بالنسبة لاجوبتها الاربعة تشريعا  
سريعا لا بد ان يجيب امله وظنه .

ويتبادى في التشريع وفي الدوران في حلقة فكرية مفرغة حيث يزيد ، وربما لاعتقاده  
ان الزيادة هذه للتوضيح :

« فليس وجوده اذن صدقة او عبث ، وليست الغاية التي وجد من اجلها سرا مستقلا لا ميل الى  
استكناحه : بل على العكس ، لوجوده هذا معنى يمكن الوقوف عليه ومن ورائه غاية يمكن الاحاطة  
بها . فاذا صح<sup>(٢)</sup> ذلك لم يكن من حق ان يستسلم للفقر استسلاماً اعمى او يهمل قيادة  
للشهوة ، كما لو كان العوبة في يد القدر او عبداً من عبيد الشهوة ، شأنه في ذلك شأن الجهاد او  
البيهمة »<sup>(٣)</sup>

فالقسم الأول من هذا المقتبس هو تردد غير ذي فائدة منطقية للموضوعة  
المطروحة - ذات الابعاد الاربعة - الامثلة الاربعة - وبالتالي فتكرارها عبء منطقي  
وعلمي ثقيل .

(١) المرجع ذاته ، ص ٢٦٨ .

(٢) راجع لتفصيل هذا المفهوم وتوضيحه من الزاوية المنهجية . المنهجية والسياسة للمؤلف طبعة ثالثة موزونة ومبسطة ،  
دار العلم للملايين ، بيروت ، ١٩٧٨ ، بحث « التشريع » .

(٣) حينئذ لو قمن المؤلف في التبعات الخطيرة للترتبة على اخذ هذا الشرط جدياً . ولكن يظهر انه يستغنى به استغناء كبيراً  
او ، بالمقابل ، انه اما يجهل تبعاته الخطيرة ، واما يستغنى بها . وهو على كل هذه الاعتبارات ملوم .

(٤) المرجع ذاته ، ص ٣٦٨ .

والشرط « فإذا صح ذلك » . . . تحفظ جوهرى وترتبط به ، علميا ومنهجيا ، تبعات هامة جدا . وجبذا لو اهتم به المؤلف فاستعمله ، لا ككليشية غير ذات مغزى ، بل كمطلب يقرر على تقرير صحتة الكثير من مواقفه . ولكنه ، وللأسف ، مرُّ به ، وربما لأنه ليس العالم الذي يزن كل ما ينطق به الوزن الذي يستحق ، مرور المستلشق .

والقسم الثالث والاخير من هذا المقتبس تشريع آخر - نوع من فرض الفكرة التي يراها المؤلف مناسبة على الناس جميعا . استنبوها هم لأنفسهم ام لم يستنبوها . وفي هذا اغتصاب غير مبرر لحريرتهم - هذا اذا كانوا احرارا . واذا كانوا كذلك « رفضوا لتشريع المؤلف حتى وان اتهموا بالاسفاف الى مستوى يصبح عليه « شأنهم في ذلك شأن الجهاد او البهيمه » . او ليست تضمن الحرية ، لدى من يتمتع بها ، حقه في تقرير مصيره - حتى وان كان في هذا التقرير تمهدا « للتخطيط الغائي » على لغة ارسطو ، للكون ؟ ومن يدري ، ربما كان في هذا التقرير التطوري على امكانية التحدي تلك ، معنى الانسان الحر ويعضا من غاية وجوده ، ان لم يكن كلها .

واننا وان كان هذا مذهبا ، فاننا نربأ بان نفرضه على غيرنا فرضا - خصوصا واننا نعتقد مخلصين بان وصولنا اليه تدعمه المنهجية المؤتمنة والمبادئ العلمية المتعارف عليها عالميا<sup>(١)</sup> . ومن هنا تكبر غلطة من يسد عليها منافذ التحرك بحرية - خصوصا وان كانت وسائله اما مخطئة واما قديمة اثبت التاريخ عقمها .

وتبلغ اخطاء المؤلف المدروس ذروتها ، بالنسبة لهذا الموضوع حيث يقول :  
« والنتيجة المنطقية لكل ذلك ان ماهية الانسان ومعنى وجوده ينحصران في كلمتين : عقل وحرية . بالعقل يدرك المرء حقيقته والمعنى النهائي لوجوده ، وبالحرية يتحكم بقوى القدر او الطبيعة ويعلم استقلاله عن سلطان الهوى او الشهوة وقلته على اثبات وجوده كليات مستقلة عن القوى الخارجية التي تتحكم بكل ما ليس ذاتا عاقلة او حرة »<sup>(٢)</sup> .

---

(١) لتوضيح هذه الدعاوى راجع :

ملهم قربان : (١) الحقوق الانسانية .

(٢) الاخلاق والجنس .

(٣) المنهجية والسياسة

(٤) اشكالات .

(٥) الولاية السياسية .

(٦) مابعد فكري ، المرجع المذكور سابقا ، ص ٢٦٨ .

إذا كانت كلمتنا العقل والحرية تشتملان فعلا على ماهية الانسان ومعنى وجوده ، فلماذا يكون هذا استنتاجا منطقيا ؟ هكذا يعرف المؤلف المنروس « الانسان » مقتضيا آثار الاغريق ومن سار على مسارهم . كان من الأسهل عليه اذن كما على القارىء ان يتواجه وحقيقة الامر هذه : تعريف الانسان بماهية ومعنى وجوده . لماذا كل اللب والدوران حول كل ذلك ومناورة « النتيجة المنطقية لكل ذلك ؟ » .

ويبقى هذا احتمال تفسير لما قام به المؤلف . ولكنه يصطدم بدعوى « الاكتشاف » . اذا صح الاحتمال المذكور ضرب هذه الدعوى فاسقطها . اذ ليس هذا التعريف للانسان « بالاكتشاف » المستحدث . لقد سبق المؤلف اليه حكماء الاغريق .

احتمال آخر يطرح نفسه . وهذه المرة من زاوية أن « الاكتشاف » المحكي عنه هو « اكتشاف » بالمعنى العلمي الاصيل . فاذا كان هذا هو الاقرب الى ما يعنيه المؤلف ثبتت له شرفية المحاولة المستجدة والمتكئة على مثل ما يجري في العلوم الطبيعية . غير ان هذا الاحتمال الآخر يصطدم بعقبة ضخمة - « النتيجة المنطقية » . اذا كان العقل والحرية واقعان يكتشفهما الانسان الباحث عن نفسه ، فكيف يصح أن يكون التعرف اليهما استنتاجا منطقيا من مقدمات قد يجار العلم في مطالب التحقق من صحتها او خطئها ؟

ثم هب ان انسانا عاقلا ادرك ان المعنى النهائي لوجوده يتجاوز ، يختلف او يتضارب مع ما سبق وقرر المؤلف فأى « معنى نهائي للوجود » يستحق الافضلية والاولوية ؟ .

وهل هذا هو معنى الحرية - « ان يتحكم بقوى القدر او الطبيعة ويعلم استقلاله عن سلطان الهوى والشهوة وقدرته على اثبات وجوده كذات مستقلة ، عن القوى الخارجية التي تتحكم بكل ما ليس ذاتا عاقلة او حرة » ؟ فهل مبدأ الجاذبية مثلا هو من عداد تلك القوى التي ينبغي على الحر المحكي عنه ان « يثبت وجوده كذات مستقلة » عنها ؟ يصعب علينا ان نقبض هذا الكلام او ان نحمله على محمل الجدل .

### III « الانسان » ؟

« نتنقل الان لنذكر ، بايجاز كبير ، بالصعوبات المنهجية والشواوب الفكرية التي يتألم منها مفهوم المؤلف « للانسان » .

انه لم يزل في تفكيره كلاسيكيا تقليديا . يتكلم عن نموذج للانسان - النموذج الذي متى عرفت صفاته الأولية - حتى لا نقول « جوهره الذاتي » او « حقيقته » - يقول التعميم فيما يصح عليه ، على جمع الناس . ليست بكلمات ثانية ، هنالك فوارق بين علي وسعيد

وسمير ، ويصفهم اناس ، - فوارق تستحق الاهتمام التنظيري - ما يصح جوهرها ، على احدهم ، او بالاخرى على نموذجهم ، يصح عليهم جميعا .

والغريب أن فخري يبنى هذا الموقف ويصر في الوقت ذاته على أن الحرية هي جوهرية في مفهومه للانسان . ربما ساعده على ذلك مفهومه « الانسان » نموذجاً لا يمتنع « للانسان الفرد - على سليم وماهر أن يتخطى حدوده التي ترسمها الطبيعة . هنالك « متشد » تضعه الطبيعة على طرق الانسان بصفته انساناً - ولا يمتنع للانسان كفرد أن يمزق ضغوطه ويتحرر منها : « لم يكن من حقّه ان ... »<sup>(١)</sup> .

أوليس هذا ضرباً من الغبن اللاحق لحقوق الحرية والانسان الحر؟<sup>(٢)</sup> .

وهكذا ، ولنتذكر موقفاً سابقاً ، نرى المؤلف يعطي الحرية ، بيد أكثر مما تستحق

حيث يقول :

« وبالحرية ... يعلن ... قدرته على اثبات وجوده كذات مستقلة عن القوى الخارجية التي تتحكم بكل ما ليس ذاتاً عاقلة أو حرة »<sup>(٣)</sup> ويأخذ منها بيد أخرى ما تستحقه بالفعل : تقرير مصير صاحبها - خصوصاً اذا كان هذا التقرير مصحوباً بإرشادات العقل - عقله هو بالذات . غاية مفارقة هي هذه ؟ واي ضلال ؟ ولكن هنا أيضاً العلة في جهل المنهجية المؤتمنة ، او اذا فضلت ، تجاهلها . وسعاً لا تكون اقمى وادهى .

#### IV « الانسان العربي » ؟

وما صح ، تعليقاً ناقداً على « الانسان » بصح ، وبلات القرة المنطقية ، على « الانسان العربي » . الانسان من الكلبيات . والاهم من زاوية المنهجية العلمية والفلسفة التي تعطي الحرية استحقاقها ، هو الانسان الفرد حيث تمجد الحرية الاصيل<sup>(٤)</sup> مستقرها الامن ومسرحتها الارحب للتعبير عن ذاتها تصرفات مؤولة تخضع للدراسة العلمية والتقييم المنهجي .

(١) ماجد فخري ، المرجع المذكور سابقاً ، ص ٢٧٨ .

(٢) اننا نسوق هذه التهمة لجميع المدارس الفلسفية التي سادت الفكر الحضاري الانساني حتى اليوم . وهذا من مضامين اكتشافنا للتشريع المنهجي ، وراجع لنا المنهجية والسياسة ، طبعة ثالثة مزيّنة ومنقحة دار العلم للملايين ، بيروت ، ١٩٧٨ .

(٣) ماجد فخري ، المرجع السابق ذكره ، ص ٢٧٨ .

(٤) ملحم قزبان :

2— Chapel Talks, forward by Prof. John Wild

١٠٠ - الحقوق الإنسانية ، طبعة ثانية ، بيروت ، ١٩٦٩

ويبقى السؤال هل اكتُشِفَ « الانسان العربي » ؟ يقول فخري جواباً عن هذا السؤال :

« ومع ذلك فثمة فئات ثلاث في تاريخ الفكر العربي المت بحقيقة الانسان وعملت على النود عنها وفتحت امام الانسان العربي ابواباً من الرويا والابداع كانت موصلة في وجهه هذه الفئات هي المعتزلة والفلاسفة والمتصوفة »<sup>(١)</sup>.

وإذا تبادر الى ذهن القارئ أن هذا الجواب ، او بالأحرى هذا الاطار العام للجواب يتضمن جواباً ايجابياً عن السؤال المطروح ، اذن لقد بالغ القارئ بالتفؤل . يرد الى الموقف الصحيح المقتبس التالي :

« بقي ان تسامع من مغزى هذه التأملات الفلسفية . . . وسنقتصر من هذه المقترحات على خمسة نعتبرها جذيرة بعناية القارئ برجه خاص »<sup>(٢)</sup>.

ولما كنا من المعنيين بالموضوع دعنا نقيم « جذارة هذه المقترحات الخمسة » ، علنا نجد فيها ما يستحق الاهتمام .

لنستعرضها بتمعن وتدقيق

١ - على الانسان العربي اليوم ان يستمر في البحث عن حقيقة ذاته بجرأة وبصيرة واقدام . . . »<sup>(٣)</sup>.

هذه وصية تقوي من معنوياتنا وتهيئ لنا جو البحث الصالح ، بمعنى من معانيه ، ولكنها لا تساعدنا في هذا البحث على الاطلاق . انها خارج الموضوع . ونقتصر في اقتباس هذه المقطوعة لان الذي يورده فخري فيها يدل على ضياعه من جهة وقد كثرت بيناتنا عليه ، ويدخل في نطاق التبشير الذي يتناول نتائج نجاحنا في البحث المقصود بينما نحن نفتش في أسباب نجاح هذا البحث . نحن في معرض التعرف الى العلل ، كما يوحي فخري ذاته باقتراحاته ، وهو وبالرغم من ذلك ، يقفز ، وربما لجهله بهذه العلل ، الى التبشير بقوائد ، وإذا شئت بمغالطات ، المعلومات . اسمعه يقول مثلاً :

« وعليه ان يدرك ان هذه المعرفة هي الخطوة الاولى على الطريق المفضية الى معرفة حقائق الاشياء وانها بالاضافة الى ذلك سر كل حرية وخلاص وانتصار »<sup>(٤)</sup>.

(١) ماجد فخري ، المرجع المذكور سابقاً ، ص ٣٧٣ .

(٢) المرجع ذاته ، ص ٣٧٦ - ٣٧٧ .

(٣) المرجع ذاته ، ص ٣٧٧ .

(٤) المرجع ذاته .

فتأمل !

٢ - وعليه ان يدرك ايضا ان الشعب الذي لم يكتشف حقيقة الانسان . بما هو انسان ، ليس شعبا بالمعنى الاصيل . فمن المقومات الجوهريّة للشعب الحق ان يكون شعبا واحدا ، لا عدة شعوب : ...<sup>(١)</sup> .

ويصح في هذا « المقترح » ما صح في السابق من نقد وتقويم . فلنستغنى عن ترداده .

٣ - كذلك ينبغي ان يدرك العربي ان اكتشاف حقيقة الانسان شرط لازم لاكتشاف حقيقة العالم الموضوعية<sup>(٢)</sup> .

وهل شد هذا عما درج عليه فخري في المقترحين السابقين ؟ الاخطاء المنهجية ذاتها تتكرر وكذلك ، بالتالي ، المغالطات الفكرية - فتصبح النصيحة جوفاء .

٤ - وفرق ذلك ينبغي ان يدرك ان اكتشاف حقيقة الذات منوطة باكتشاف ماهية الانسان العقلية . والانسان ، كما رأينا ، عقل وحرية قبل كل شيء<sup>(٣)</sup> .

وماذا في هذا « المقترح » غير الدوران في حلقة التعريف الاعتباري الكلاميكي الاغريقي للانسان - التعريف المردد ببغائيا دون تسليط ما حققته الحضارة الانسانية المستحدثة من قيم ومبادئ واعتبارات على مضامينه ؟ وبقيته ؟ تعود لتغرق في اوحال الشوائب المار ذكرها . امتنع الى المقطع التالي منها .

« فلما لم يتح للعقل ان يتنفس هواء الحرية والانعلاق اختنق ، ومتى اختنق العقل اختنق المجتمع واختنق الانسان ولم يبق للحياة معنى مفهوم<sup>(٤)</sup> . »

ومن يقول بعد ذلك ، ان الفلسفة ، اودراستها بادني درجائها ، ليست هي طريقة الحكمة ؟

٥ - واخيرا من الشروط الاولى ، اللازمة لاكتشاف الذات ، انني لا تتقدم من دونها الشروط السالفة الذكر ، الحلوة والائلة<sup>(٥)</sup> .

(١) ملجذ فخري ، المرجع المذكور سابقا ، ص ٢٧٧

(٢) المرجع ذاته ص ٢٧٨ .

(٣) المرجع ذاته ، ص ٢٧٩ .

(٤) المرجع ذاته .

(٥) المرجع ذاته ، ص ٢٨٠ .

رحم الله افلاطون . كانت غاية المعرفة الفلسفية القصرى لديه هي التأمل في عالم المثل . وما نحن نرجع بعد كذا قرون من معاناة البشرية للحضارة الانسانية ولما انجزته تلك الحضارة من مآثر لغرق انفسنا في بحر « الحفلة والاناة » افضل طريق وانسب خطوة في محاولة معرفة « كل » الاشياء . فيا يؤس مصرتنا !

واذا خامرتك شكوك في ترجيعي لهذا المطلب الى الحكمة الافلاطونية كما تجملت في الجمهورية استمع الى التالية :

« وابلغ وجوه التروي هو الروية ، اي التأمل الهلدى والطويل في ذواتنا وفي كل ما يحق بنا ، والبحث بدقة وعناية عن كل ما هو خليق بطلب الانسان ومثابته : عن الذات ، عن الوجود ، عن الموضوع ، عن الآخر ، عن العالم . عن كل شيء »<sup>(١)</sup>.

ونكاد نسأل « وحتى عن المثل الافلاطونية » ؟ ام ان في ذلك انكفاء على « النظرة السبائية » ؟ حبذا هكذا انكفاء بالنسبة الى الابعاءات المظلمة التي يوحى بها « التأمل الطويل والهادى » في ذواتنا وفي كل ما يحق بنا . إنها ، على الأرجح لحالة مرصية هذه الحالة .

#### V - الاستنتاج ؟

« اما مقالة « اكتشاف الانسان العربي » التي ختمنا بها هذه الدراسات ، فتعرض لمسألة ذات شأن هام في تاريخ الفكر الفلسفي العام ، وهي بزوغ فكرة الانسان ، بما هو انسان ، ومتضمنات هذه الفكرة واهميتها بالنسبة الى تطور الفكر العربي والمشاكل السياسية والحلقة التي تبهم الفكر العربي اليوم »<sup>(٢)</sup>.

هكذا يقدم المؤلف نفسه هذه المقالة للقارئ . وانه لتقديم صحافي دعائي على الاغلب . وبسبب ذلك ، ربما ، يأتي سطحيًا وشاملاً الى حد أنه يعجز عن قول شيء محدد . انه يحاول ان يقول اشياء كثيرة ولكنه ينتهي ، وربما لذلك ايضا ، ينتهي بان لا يقول شيئاً هاماً واحداً ذا تأثير عملي هام . وهكذا يصح فيه القول بالمأثور « من طلب الزيادة وقع في النقصان » . فهل نحق لنا بحاسته والحالة هذه ؟

فيهاذا يعد القارئ ؟ « بالتعرض لمسألة ذات شأن هام في تاريخ الفكر الفلسفي العام ، وهي بزوغ فكرة الانسان ، بما هو انسان » . سلطنا بان لهذه المسألة شأن هام في

(١) المرجع ذاته .

(٢) المرجع المذكور ص ٩ .



تاريخ الفكر الفلسفي العام . ولم نعرف ما هو هذا الشأن بالضبط وعلى وجه التخصيص .

« وفكرة الانسان ، بما هو انسان » ماذا تعني بالضبط ؟ وهل هذه الفكرة من مشاغل الانسان المعاصر ؟ هل يصح ان تكون من مشاغله الاصلية بهذا التعريف العام العالق بين ارض الواقع وساء المثال ؟

« ومتضمنات هذه الفكرة » ما هي ؟

ثم ما هي « اهميتها بالنسبة الى تطور الفكر العربي » ؟

ومن يجرؤ على تعداد ، مجرد تعداد ، « المشاغل السياسية والخلقية التي تهتم الفكر العربي اليوم » ؟ وعمل هنالك « مفكر عربي اليوم » كمثال يحتذى ؟ .

وكيف تربط بشيء من المسؤولية ، بين تلك المشاغل واهمية تلك الفكرة المحورية للبحث « فكرة الانسان بما هو انسان » .

ان القليل القليل من المنهجية المؤتنة يظهر الضياع الفكري او الاستلحاق بالقضايا المذكورة بلفتة سريعة الى مثل هذا المخطط .

تبين هذه التهمة وتدعم هذا الاستنتاج حجج فكري المضللة ومتاهات وعموميات افكاره .

## يوسف ابش والنهضة الإسلامية

### ١ - تقديم :

تجاذب يوسف ابش وهو يعالج موضوع النهضة الاسلامية في عصرنا هذا ، عصر التحديات ، تيارات متناقضة تطلق عليه صفاء تفكيره كباحث عالم الى حد تورطه معه بمغالطات يلام عليها حتى الداعي الايديولوجي : فكم بالحري مدعي العلم والمسؤولية .

يزيد في اهمية هذه التناقضات ، التي لا تعدو كونها تعبيرات ومؤشرات لما يختلج في خفايا تفكيره من ضياع - ام انه يلعب بحذق ومهارة على أكثر من حبل ؟ - عندها تصع فيه نهمة البهلوانية الفكرية - يزيد في اهمية هذه التناقضات كونه اختير ، للاسهام في برنامج يعطى في دائرة الدراسات الاسلامية والمسيحية داخل كلية اللاهوت في جامعة القديس يوسف . « والدائرة وحيدة من نوعها في لبنان وربما في الشرق الاوسط » .

« يقول البروفسور يوسف ابش استاذ الفكر الاسلامي في الجامعة الاميركية وفي الدائرة عن فائدتها : أصبحت الحاجة ملحة ان تتعرف هاتان الثقافتان الموجودتان اليوم في الشرق الاوسط الى تحدي « المعاصرة » على حقيقته وان تقنعا الردود الاسلامية والمسيحية على القضايا الحيوية التي تواجه الانسان المعاصر »<sup>(١)</sup> .

كلام جميل ومهممة صعبة تستحق الاهتمام . ويتبع ما هو اجل منه : « . . . وتتخذ الجامعة اليسوعية هذه المبادرة لأنها تتسجم غمما مع مهمتها كما حددها ميثاقها حيث تشير المادة الرابعة منه الى ضرورة العمل على « ازدهار القيم الانسانية » . . . فتبقى

(١) «دائرة الدراسات الاسلامية والمسيحية » تعطي الحقائق الآتية في الترايز « ، النهار .  
الجمعة ١٩٧٩/١١/١٩ ، ص ١١٠ ، التركيدات لنا .

الجامعة عندئذ متجاوبة مع القضايا الأساسية التي تواجه الناس في ما يخص المعنى الاسمي للحياة . وهذا يؤدي الى الاعتراف بالله الذي يتجاوز كل القيم الانسانية ويعطي للحياة معناها الكامل ويتضمن الحرية الانسانية أمام جميع الضغوط<sup>(١)</sup> .

الغاية والاهداف كبيرة ونيلة . والمهمة صعبة جداً . فهل امثال يوسف إيش اهل لها ؟

إن الجواب الشافي والكافي على هذا السؤال يقع خارج حدود هذا البحث . ثم انهما - السؤال والجواب معاً - يأتیان في آخر لائحة الاهداف التي يوليها هذا البحث اهمية تذكر . من اولويات هذه الاهداف التعرف الى « تحدي » « العصرية » على حقيقته « وخصوصاً كما يجهه المسيحية والاسلام . ومنها كذلك التعرف الى « القضايا الحيوية التي تواجه الانسان المعاصر » . ومنها أيضاً ضرورة العمل على « ازدهار القيم الانسانية » .

## ٢ - الحرية

في هذا الإطار الحضاري الهام ، ومن شرفه تحدي « العصرية » « للثقافتين » المسيحية والاسلامية ، ومن مطعم التصدي المسؤول لهذا التحدي تأخذ مشكلة الحرية معنى خاصاً واهمياً بالغة .

فما هي تصورات البروفسور المذكور بالنسبة لهذه المشكلة ؟ هكذا يجتزم بحثنا له يطالها باختصار :

« وهناك ايضاً حاجة الى تصور كامل لنظام الحكم الصالح في الاسلام ، فمهما تكن قيمة النظام التربوي والنظام الاقتصادي فان نظام الحكم يبقى على مستوى كبير من الاهمية .

هناك قول يقول : « ان اكبر طبيب للجسم الحي هو الجسم الحي نفسه » اما دور الاطباء فانه ثانوي بالقياس الى دور الطبيب الاكبر . لا يشفى المجتمع من امراضه ما لم يتمكن من ايجاد الادوات والنظم التي تضمن تغلبه على ازماته الملحة .

فالحرية وحدها تجعل من الجسم الاجتماعي طبيب نفسه وتدل القادة على نوع الشكوى وموضوع العلة ليلعبوا الدور الذي يلعبه الاطباء في مداواة العلل .

بدون هذه الحرية . لا سبيل امام مجتمعات النهضة والرفي . ان انسى ما نعاناه في وقتنا الحاضر ومن جراء غياب الحرية هو الحالة التي اختصرها لكم كما اختصرتها من قبل نفسي .

---

(١) المرجع ذاته - التوكيدات لنا .

« إن كل خير قائم في العالم الاسلامي لا ضمان لنا على استمراره ، وكل شر قائم فيه لا ضمان لنا على زواله ! »<sup>(١)</sup> .

إن الربط بين الحرية ونظام الحكم هو من الامور التي يتميز بها الانحياز المعاصر لبحث الحرية . وكذلك بحث النظام السياسي .

أما مطلب « التصور الكامل » لمطلق نظام فهو انكفاء على مطالب عميق بها الفكر الوسيطى .

ونلمس هنا مثلاً واحداً ، من عدة ، يبين تأرجع « البروفسور » المذكور بين التيار الحديث للفكر الحضاري المعاصر والتيار الذي يلتمس الدفء والاستقرار في تقاليد الفرون الوسطى التقليدية . وكذلك تفتيشه على ما يضمن شفاء المجتمع من امراضه .

ورؤية السياسة الاجتماعية من زاوية الطب تقليد يرجع الى افلاطون الاغريقي ولهذا النظرة ما لها من الشوائب . وحكمة ارسطو تدور قرنهما من جديد ، ولكن في إطار مشوه ، حيث تفسح الديمقراطية ، او الحرية ، المجال امام التعبير عما يحدته « الحذاء الضيق » من ألم في رجل لابسها وعن مكمن الألم .

ويأتي التعبير عن الضياع الرهيب في التفكير عبر الحكمة النهائية التي يختتم بها « البروفسور » بحثه حيث يقول :

« بدون هذه الحرية ، لا سبيل امام مجتمعتنا للنهضة والرقي »

قد تكون هذه الحكمة صحيحة وقد لا تكون . ان الرجوع الى التاريخ بالنسبة لتحقيقها او دحضها مسألة لا تنتهي بموقف حاسم . وفي الحاليين تبقى من الكليشاهات التي عفى عليها الزمن .

وليست هذه نهاية المطاف :

« إن اقصى ما نعانيه في وقتنا الحاضر ومن جراء غياب الحرية هو الحالة التي اختصرها لكم كما اختصرتها من قبل لنفى . إن كل خير قائم في العالم الاسلامي لا ضمان لنا على استمراره ، وكل شر قائم فيه لا ضمان لنا على زواله »<sup>(٢)</sup> .

(١) « يوسف عيش : عصر التحولات ، ابن نحن ؟ تسلط العقل الاسلامي ويبلغ نظام لاهل « النهار » الاربعاء ١٩٧٩/١١/٢١ ، ص ٨ .

(٢) المرجع ذاته ، التوكيدات ٤٨ .

ان مطلب الضمان هذا ، كما سبق واشرنا ، هو انكفاء على تقاليد فكرية قديمة - فيه تضليل للفكر كما فيه تضليل للفعل والممارسة كذلك . ويمكن هذا التضليل عدم التمييز بين نوعين من العلم : العلم التعريفي والعلم الاختباري<sup>(١)</sup> . وفي غمرة العلم الحديث ومن على شرفاته اكتشافاته يصبح طلب الضمان هذا في جميع العلوم الاختبارية ، والعلوم الاجتماعية والسياسية بعضها ، مطلباً طويلاً - على افضل احتمال . اما اسوأ هذه الاحتمالات فحدث ولا حرج .

ثم ، ليسان الضياع الفكري في نعي الحرية والتغني السطحي بها ، على شاكلة ما نراه في المقتبس المدروس ، افترض ان الحرية لم تغب عن مجتمعنا ، فهل يضمن وجودها ذلك استمرار « كل خير قائم فيه » او « زوال » كل شر قائم فيه ؟ هل تكون الحرية شرطاً ضرورياً وكافياً لاستمرار الخير القائم ولزوال الشر القائم ؟ ان جواباً بالاجاب عن سؤال كهذا ، كما تضمن المقتبس المدروس ، يدل على سطحية مفزعة في التفكير الاجتماعي لانها تجاهل الكثير مما يتطلبه تحقيق هاتين الغايتين من جهود ودراسات ومحاولات وما يتشابك معها من عناصر .

ان جوابا كهذا يسيء الى الحرية لانه يضحكها اكثر مما تستحق كما انه يسيء الى القضايا الاخرى لانه يجمعها اكثر مما تستحق - كما انه جواب تكمن وراءه دوافع ايديولوجية لا تليق بباحث مسؤول وعالم موزون - اذ التفسير العلمي ، بخلاف التفسير الايديولوجي يخضع لمقاييس تتكرر لثل هذه الدوافع وتحكم بظاهراتها<sup>(٢)</sup> .

### ٣ - الاستحقاق

وكما أساء الى مفهوم الحرية كذلك أساء الى مفهوم الاستحقاق . وهذا مؤشراً وحسب على انه مستعار او مقتبس<sup>(٣)</sup> دون التعمق في جذوره الفلسفية والتقيب عن روايته المنهجية والتي - بدونها - يترنح متناقضاً ، ذات اليمين وذات اليسار مقتراً الى سند يدعمه ليستقيم بدلاً من ان يكون هو ذاته سنداً يدعم فلسفة اجتماعية تحياه قضايا العصر الحيوية .

وان المسألة اعمق بكثير من ان تكون مجرد صراع بين الاسلام والشريعة . فهي في لبها

(١) راجع للمؤلف ، المنهجية والسياسة ، دار العلم للملايين ، طبعة ثالثة مزيدة ومنقحة ، بيروت ١٩٧٧ .  
(٢) راجع للمؤلف تاريخ لبنان السياسي الحديث ، القرار ، المؤسسة الجامعية للدراسات ، بيروت ، ١٩٧٩ ، المقدمة  
(٣) الارجح انه مأخوذ من بحث ناقد : اية ثقافة هي ثقافة بيان قصر الثقافة في بيان ؟ ، النهار ، ١٩ و ٢٥ حزيران سنة ١٩٧٧ .

صراع بين الاسلام وكل ما هو غير اسلامي . وصراع لا باللعنى الدفاعي الغنى بل باللعنى الحضاري الاوسع .

والموضوع هو تنافس الاستحقاق لا تنافس المكاسب . . . والاسلام يستحق ان يبقى وسيبقى ! .

ان هذه المناسبة ، القرن المجري الجديد ، هي الوقت المناسب بل الزمن الانسب ليفكر كل مسلم تفكيراً مخلصاً اميناً متواضعاً خالياً من اي تبجح او من اي عدم مسؤولية في بناء هذا الاستحقاق للحياة وتنمية هذا الاستحقاق وتعزيزه وجعله المحرك الاساسي لاغلكاره واقواله واعماله :

لكن ايضاً نستحق ان نبقى !

من هذه العبارة التي تتضمن الثقة بالنفس وعدم الرضا الكامل على النفس يجب ان ينطلق المسلم في حلبة الصراع باللعنى الحضاري الذي اشرنا اليه (١) .

لما هو الاستحقاق ؟ وما قيمته العملية ؟ يتبين لك من طريقة استعماله في المفتيس المدرس ان الكاتب لا يعرف بالضبط كيف يجيب اجابة مؤولة وصحيحة عن هذين السؤالين .

« الموضوع هو تنافس الاستحقاق لا تنافس المكاسب . . . » ماذا يعني الاستحقاق هنا ؟ ولماذا يتناقض تنافس الاستحقاق وتنافس المكاسب ؟ والفرق بين الاثنين ما هو ؟

« والاسلام يستحق ان يبقى » : تاريخياً لقد برهن الاسلام عن هذا الاستحقاق فهل هذا هو المقياس الذي يقرر للاستحقاق لدى الكاتب ؟ لقد بقيت امور كثيرة تاريخياً بالرغم من عدم استحقاقها ذلك ادبياً . وكذلك اندثرت امور كثيرة كانت تستحق البقاء . ومع ذلك يبقى من حق الكاتب ان يبنى المقياس الذي يختاره . واذا اتفق ان اختار المقياس التاريخي الواقعي فيصبح من باب التسرع لديه ان يردف على ما سبق ذكره بقوله « وسيبقى » . ذلك لانه ، بقوله هذا ، يتلبس رداه التنبؤ . واذا اصر على ذلك ، فقد وقع في فخ التفسير الايديولوجي بمعنى يتجافى مع التفسير العلمي .

وليكن واضحاً ان استحقاق الاسلام في البقاء ليس موضوع بحث في هذه السطور ان موضوع البحث هو ضياع الكاتب بالنسبة لفهم الاستحقاق .

وما يدل على صحة تهمة الضياع هذه المفتيس التالي الذي هو جزء وحسب من المفتيس المدرس :

(١) النهار ، الأربعاء ٢٦/١١/١٩٨٩ ، ص ٨ .

« ان هذه المناسبة، الى القرن الهجري الجديد، هي الوقت المناسب بل الزمن الانسب ليفكر كل مسلم تفكيراً غلصاً اميناً متواضعاً خالياً من اي تبجح او من اي عدم مسؤولية في بناء هذا الاستحقاق للحياة وتنمية هذا الاستحقاق وتعزيزه وجعله المحرك الاساسي لافكاره واقواله واعماله » .

تصور اي مخبط تقع فيه اذا اردت ان « تبني » استحقاقك للحياة و« تنمي »  
و« تعزز » وتجعله المحرك الاساسي لافكارك واقوالك واعمالك !

واذا كنت تحتل اكثر فهاك تناقض يصفعك صفعا مريعا - هذا اذا كنت ممن يدققون ويحصدون بما يطلب منهم :

فمن جهة تسمع :

« نحن ايضا نستحق ان نبقى » .

ومن جهة ثانية :

« ان المسألة اعمق بكثير من ان تكون مجرد صراع بين الاسلام والشيوعية . فهي لي لبها صراع بين الاسلام وكل ما هو غير اسلامي<sup>(١)</sup> » .

فهول هذه المسألة « اعمق بكثير » ام اوسع بكثير « من كونها صراعا بين الاسلام والشيوعية » . وما هي سعتها ؟ ما هو مداها ؟

انها بكل بساطتها تطال « كل ما هو غير اسلامي » . فهل هذا هو مقياس الاستحقاق ؟ اذن ، لماذا تقول « نحن ايضا » والتركيد على ايضا ، نستحق ان نبقى . ذلك لانه وبناء « على مقياسك ، اذا كان هذا هو المقياس » ، « انت وحدك » تستحق ان تبقى .

ام انك ضائع اذ سبق فقلت :

« اصبحت الحاجة ملحة ان تعرف هاتان الثقافتان ( اي المسيحية والاسلام ) . . . وان تقدما الردود الاسلامية والمسيحية على القضايا الخطيرة التي تواجه الانسان المعاصر<sup>(٢)</sup> » .

ام انك تلعب على اكثر من حبل ؟  
ونرجع ايضا الى معنى الاستحقاق :

---

(١) المرجع ذاته ، التركيز لنا .

(٢) النهار ، الجمعة ١٦/١١/١٩٧٩ ص ١١ .

« نحن ايضا نستحق ان نبقي » .

من هذه العبارة التي تتضمن الثقة بالنفس وعدم الرضا الكامل على النفس يجب ان ينطلق المسلم في حلبة الصراع بالمعنى الحضاري الذي اشرنا اليه<sup>(١)</sup> .

وهاتان الصفتان النفسيتان « الثقة » و « عدم الرضا الكامل » ، هل هما وصفان لواقع المسلم - وعندها لا تحتاج الى التشريع كما في قولك ، يجب ان ينطلق المسلم « ام انهما ، ويقطع النظر عن حصولها ام عدم حصولها في واقع المسلم ، صفتان تحثر بهما حشوا مضمون » ، ونحن ايضا نستحق ان نبقي » وعندها يصبحان ، وبالنسبة لواقع المسلم المعاش ، ضرباً من التشويه ؟ وهل يتناغم التشويه والاستحقاق ؟ هل يعيش الاستحقاق مع التشويه المقصود وافتعال الامور تحت سقف واحد ؟

وفي اطار كهذا كيف تستحل ان تحمل على « العقلية » السياسية الميالة بطبيعتها الى استعمال الحقائق بعد تزيفها ؟<sup>(٢)</sup> .

ويبقى الاستحقاق هكذا ، وبالرغم من جميع شوائبه على صعيدي الفكر والفعل منطقاً للصراع الحضاري - منطلق النهضة الاسلامية ؟ .

#### ٤ - الصراع الحضاري

وما هو المقصود بالصراع الحضاري ؟

« ان المسألة اعظم بكثير من ان تكون مجرد صراع بين الاسلام والشيوعية . فهي في لبها صراع بين الاسلام وكل ما هو غير اسلامي . وصراع لا بالمعنى الدفاعي الضيق بل بالمعنى الحضاري الأوسع »

فهل المقصود به الصراع بين الاسلام وكل ما هو غير اسلامي ؟<sup>(٣)</sup>

وليس هذا المقتبس بالفريد في هذا البحث :

« هل لهذه النهضة الاسلامية خصوم ؟ يجب ان نتعرف ببساطة ان العالم غير الاسلامي كله خصم بل عدو لفكرة التقدم الاسلامي ، والذين يتصورون ان عداوة الاسلام

(١) الشهاب ، الاربعاء ٢٩/١١/١٩٧٩ ، ص ٨ .

(٢) المرجع ذاته .

(٣) المرجع ذاته التوكيدات لنا .



موجودة في العالم الشيوعي دون العالم الغربي أو العالم الغربي دون العالم الشيوعي غطشون لأن الجميع سواء في الشقرة من أي مظهر من مظاهر القوة الاسلامية <sup>(١)</sup> .

وكذلك :

« هل أن لا النظام التربوي ولا وسائل الاعلام كلاهما كافيان وحدهما ؟ لبناء النهضة الاسلامية والاختصار في الصراع ضد كل ما هو غير اسلامي سواء أتى من الشرق أو الغرب .  
فهناك حاجة وربما كانت ألح الحاجات الى معالجة المشاكل الاقتصادية بحلول اسلامية . » <sup>(٢)</sup>

هذا فيما يتعلق ببعده الافقي . وبعده العمودي لا يقتصر على الصراع بالمعنى الدفاعي أي معنى الصمود ؟ بل يتعداه الى معنى التصدي ؟  
وأغلب ظنا ان كاتب البحث الذي ندرس هو نفسه غير واضح تماماً لما يعنيه بهذا التعبير الأخير .

ولحل هذه الموضوعية نجد في المقطع التالي تدليلاً آخر على صحة الأخذ بها .

#### ٥ - « تحدي العصرية »

لقد سبقنا الإشارة الى تلميح الكاتب الى تحدي « العصرية » الذي تجاهبه « الثقافتان » : المسيحية والاسلام . فما هو هذا التحدي ؟

« لم يعيش الاسلام في عزلة في أية فترة من فترات التاريخ بل كان دائماً على صلة وتماس مع شتى الأديان والنزعات الفكرية والمصالح الخارجية . كان عليه ان يصمد في استمرار لكل القوى المعنوية والمادية .

فالحديث اليوم عن الضغط الذي يتعرض له الاسلام وعن وسائله للصمود أمام هذا الضغط القديم بمعد من المعاني وجديد بمعنى آخر . فهو قديم بمعنى ان رسالة الاسلام كانت كذلك منذ أن نشأ ديناً يهدف الى بناء العالم وفقاً لقواعده وتعاليمه وبالتالي ديناً متحدياً لكل باطل وفاسد وزائف وهو جديد بمعنى ان هذا القرن الجديد يمتاز عن كل قرن سبقه بشدة الانحلال وشدة ثقل التحديات فيه وبمعنى ان الاسلام يجد نفسه بطوقه تطويقاً شرساً عدد من القوى المادية والفكرية والعقائدية والمصلحية والعسكرية لا يكاد يعرف الحصر . » <sup>(٣)</sup>

إن المقطع الأول من هذا المقتبس الطويل - يبدو معقولاً ومقبولاً .

أما بالنسبة الى التحدي الذي يواجهه الاسلام ، فهو في رأيه ، « قديم بمعنى » و « جديد بمعنى آخر »

« فهو قديم بمعنى ان رسالة الاسلام كانت كذلك منذ ان نشأ ديناً يهدف الى بناء العالم وفقاً

(١) المرجع ذاته .

(٢) المرجع ذاته

(٣) للمرجع ذاته ( التوكيدات للطابع )

لقواعده وتعاليمه وبالتالي ديناً متحدياً لكل باطل وفاسد وزائف .  
فهذا المعنى القديم للتحدي يبرز الاسلام فيه متحدياً لا متحدي . وهكذا نرى  
الكاتب يضيئ في غمرة المقطوعة الواحدة بين العلة والمعلول . هذا يبين مدى دقته  
باستعمال اللغة . أو بالأحرى مدى عدم دقته . ويوحى هذا ، طبعاً ، الى ضلال في  
التفكير .

ثم إنَّ « التحدي لكل باطل وفاسد وزائف » عبارات تنطبق على جميع الحركات  
الاصلاحية .

يبقى تحدي « العصرية » - وهو المفهوم الحضاري الكبير الذي يقتضئ انتباه المهتمين  
بفضايا الحضارة . ماذا يعني به الكاتب ؟ وهل يوقوه بمعناه هذا حقاً ؟ يقول :

« وهو جديد بمعنى ان هذا القرن الجديد يمتاز عن كل قرن سبقه بشدة اللاحاح وشدة ثقل  
التحديات فيه وبمعنى ان الاسلام يجد نفسه يطوقه تطويقاً شرساً عند من القوى المادية والفكرية  
والعقائدية والمصلحية والعسكرية لا يكاد يعرف الحصر . »

ويقسم هذا التعريف للتحدي الجديد الى قسمين : الأول يتعلق بما « يمتاز به هذا  
القرن عن كل قرن سبقه » . والثاني يتعلق بحالة الاسلام .

تضرب الاول علتان قاتلتان : الأولى وصف لعموميات تصح على الكثير من الامور  
وبالتالي تنحصر معناها منطبقاً بوجه خاص على هذا القرن الجديد ، بالذات ، نعتي « شدة  
اللاحاح وشدة ثقل التحديات فيه » . والثانية هي ما تجعل تعريف التحدي الجديد « بثقل  
التحديات فيه » من فصيلة قسراً الماء بعد الجهد بالماء . وهذا ، على ما يعرف المتنبئون في  
المنطق ، ضرب من السفسطة .

أما القسم الثاني المتعلق بحالة الاسلام فتضريه كذلك علتان قاتلتان . الأولى عدم  
الدقة في تعبير « لا يكاد يعرف الحصر » . وترتبط هذه العبارة بالعبارة التي خلخلت مفهوم  
الصراع الحضاري ، نعتي ، « بين الاسلام وكل ما هو غير اسلامي » . فلو كانت  
« القوى » التي « تطوق » الاسلام « تطويقاً شرساً » لا تعرف الحصر لوجدنا فيها مبرراً  
لصراع الاسلام لكل ما هو غير اسلامي . ولكنها ليست كذلك . أو بالأحرى ليس  
الكاتب واضحاً بالنسبة لها .

ويقطع النظر عن صحة أو عدم صحة هذا الوصف فيما يتعلق بالاسلام في القرن  
الحاضر يظل هذا التعريف « لتحدي العصرية » تعريفاً يبرز جهل الفائل به لحقيقة هذا  
التحدي . ومن هنا نشأ شكنا الكبير حول امكانيته في تقديم ما يفيد بالنسبة لهذا الموضوع  
في دائرة الدراسات المسيحية والاسلامية .

## ٦ - مبرر الدعوة الى النهضة الاسلامية

وماذا يبرر ، في رأيه ، الدعوة الى النهضة الاسلامية ؟  
« لنصرف من ذهننا نهائياً ان دعوة النهضة موجودة لان الشريعة اولان الرسالية  
موجودة .

فما وجدته الشيوعية ام لم توجد وسواء كانت الرسالية ام لم تكن وسواء راجت  
القومية العنصرية ام لم ترج وسواء تسربت العلانية ام لم تسرب ، فدعوة النهضة  
الاسلامية تبقى واجبة الوجود ومبررها التاريخي كامن داخلها لا خارجها ،<sup>(١)</sup>  
يكمن مبرر هذه الدعوة في عرفة داخل هذه النهضة ذاتها . وهنا نسجل للكاتب  
ضربة موفقة . إنها لصحيحة . هذا على الرغم مما يشوبها من شوائب فلسفية ومنهجية  
معا .

أولى هذه الشوائب الدعوى انها واجبة الوجود . هذا تعبير احتفظ به عبر تاريخ  
الفلسفة الاسلامية للاستعمال في معرض البحث عن وجود الله وحسب . اذ وجود الله  
وحده واجب الوجود . وكل ما عداه فغير واجب الوجود . أن نقول إن مبرر النهضة  
الاسلامية التاريخي موجود في داخلها هو غير ان نقول ان هذه النهضة واجبة الوجود .  
ذلك ان هذه النهضة قد تحصل وقد لا تحصل فهي من العوالم التاريخية . ومبررها يكمن  
في طبيعتها . انها غير كاملة مثلاً وتحتاج دائماً وأبداً الى التحسين وبلوغ درجة اسمى من  
الكمال .

وثانية تلك الشوائب انه ليس من الضروري ان ينحصر مبرر هذه النهضة في داخلها  
وحده . ذلك انه ليس ما يمنع ان يكون المبرر ذا بعدين مثلاً : الداخلي والخارجي معا .  
وهكذا ان نقول « لا خارجها » هو ان نزيد في حصرنا لهذا المبرر الحصر الذي لا ينجم  
وبعض مقاطع البحث خصوصاً المقطع الذي يصف الاسلام فيه « مطروحاً تطبيقاً » يكاد  
يخفق .

« وكان طبعاً أن تنبثق من صميم الشعور بهذا التطويق الخطير الجديد الحاجة الى  
النهضة من الجمود الى الحركة والتضامن للارتقاء الى مستوى التحدي المطروح به هذا  
القرن - قرن السرعة والاتصال والتشابك بكل ما تحمله هذه الاوصاف من حسنات  
وسيئات ومخاطر . »<sup>(٢)</sup>

وثالثة هذه الشوائب وربما أهمها - ضيق الافق الذي تتحرك ضمنه هذه الرؤية .

(١) المرجع ذاته

(٢) المرجع ذاته ( التوكيدات للطبع )

الآ يصح هذا القول على مطلق نهضة اسلامية كانت أم غير اسلامية ؟ ودينية كانت أم غير دينية . نذهب الى أن هذا مبدأ عام في الانسانيات . وإن تضيق دائرة تطبيقه هو أن تسيء فهمه ، وبالتالي تسيء الى قضيتك كذلك .

## ٧ - النظرية والممارسة

وتجسد هذه الموضوعية دليلاً آخر على صحتها في البحث المدرس :

« فإدام هناك فرق بين الإسلام وحالة السلم الراهنة وبين الإسلام والمسلمين ، وبين مثلنا وواقعنا ، ومطامعنا وأوضاعنا فدعوة النهضة الإسلامية ضرورية بل حيوية ، بل مرافقة للحياة نفسها والبقاء .

إن ضعف الرابطة بين الإسلام عقيدة والمسلم حاكماً كان أم محكوماً هو ما نجب مجابهته وما يجب اصلاحه ولا فرق إن يكون مصدر هذا الضعف الانخداع بالافكار الهدامة او الانسحاق للمصالح الخاصة أو الرغبة في ابقاء الامور على ما هي عليه . »<sup>(١)</sup>

ينطبق ذلك على الفجوة التي تفصل مطلق نظرية عن صعيد الواقع الذي تتم عليه ممارستها . وإن تضيق تطبيقه هو أن تسيء فهمه وفهم ما ينتج عنه من آثار اجتماعية .

## ٨ - النظرية الإسلامية الواحدة والشاملة

ومقابل هذا التضييق على فكرة عامة بطالب « البروفسور » المذكور بتوسيع مطلب قد لا تتوفر له ظروف النجاح وشروط التحقق . وكما إن الحياط الماهر هو الحياط الذي يفصل الثوب ليتناسب والجسم تناسباً تاماً كذلك المفكر المنظر . ومن هنا يصبح التوسيع والفضفضة شائبة بواحد عليها كما يكون التضييق والانكماش - الخطأ ذاته وإن في اتجاهين متعاكسين . إنه خطأ وضع النبرة حيث لا يصح وضعها ، الخطأ الفكري الذي أشار اليه المفكر الانكليزي الشهير الفرد ثورت هورايتهد بالتعبير (Misplaced Emphasis)<sup>(٢)</sup> .

« إن كل ما أنتجه المفكرون المسلمون للمعاصرون في شتى الميادين يبقى غير ذي فعالية في المجتمع ما لم تشد اجزاء بعضها الى بعض النظرية الإسلامية الواحدة . اذ ليس المطلوب في النهاية ان يعرف المسلم ما يتطلبه اسلامه في هذا أو ذلك من الشؤون بل ان يحيا المسلم حياة اسلامية كاملة .

إن الحياة بطبيعتها كل لا يتجزأ ، وإذا كان اصحاب الاختصاص مضطرين لاغراض البحث العلمي الى ان يجزئوا هذه الحياة ميادين وحقلها فإنا نظل في واقعها غير مجزأة .

(١) المرجع ذاته .

1, Alfred North Whitehead, *Adventures of Ideas*, London, 1953, p68. (٢)

وهذا ما نطلق منه حين ندعو الى تبسيط العقل الاسلامي على شتى نواحي الحياة والخروج بنظام واحد يشملها جميعا .

فهل نعرف تماماً المشاكل والصعاب والتحديات التي تقف امامنا ونحن نحاول اقامة مثل هذا النظام .  
لنأخذ مثلاً واحداً على ما يقتضيه هذا التفكير « الاسلامي الشامل » في نطاق محدود هو النطاق التربوي .<sup>(١)</sup>

ان توفر النظرة الاسلامية الواحدة ليس شرطاً لفعالية الفكرة الجزئية .

ومن ذا الذي يقرر المطلوب ؟

والحياة الاسلامية الكاملة ، أليست مطلباً يونانياً ؟ والعالم المدقق يعرف مدى الهوة التي تفصل بين النظرية او العقيدة من جهة وبين ممارسة تلك النظرية او تطبيق تلك العقيدة من جهة ثانية .

ثم ان واقع الحياة ، وعلى افتراض انه حقاً غير مجزأ لا يفرض - الا لدى المهوسين غير العارفين بما سيتعرض به من صعاب - « الخروج بنظام واحد يشملها جميعاً » .

وهب ان هذا الحلم العلمي الصعب جداً قريب التحقيق يظل من باب التخبط الفكري وبالتالي التخبط والتوجيهي ان تجعل تحقيقه شرطاً ضرورياً لقيام النهضة ونشوتها وتطورها .

« والعقل الاسلامي » هل هو مفهوم واضح الملامح ؟ ان نظرية مريعة على تاريخ تطور الاسلام والفكر الاسلامي تظهر مدى الخلافات التي قد تنشأ من محاولة تطبيق هذا المفهوم مقياساً عملياً للتمييز بين العقول : اسلامية وغير اسلامية .

على الاقل تظهر هذه النظرة الحاجة الى تحديد هذا المفهوم وتسييج به بعض التفاصيل التي تصلح معايير عملية ومقاييس سلوكية وتصرف .

## ٩ - جوهر النهضة الاسلامية

قال « البرفسر » المذكور :

« ومنذ ان انطلقت القوى الكلمية في العالم الاسلامي الى التحرك راحت القوى العالمية غير الاسلامية والعقلية السياسية الياله بطيبتها الى استكمال الحقائق بعد تزييفها اكثر من ميلها الى التقييد بالحقائق بعد كشفها ثم بعض النزاعات السياسية والاقتصادية والاجتماعية المؤسسة داخل

---

(١) النهار - اربعاء ٢٩/١١/١٩٧٩ ، ص ٨ .

بعض الدول الاسلامية ، تعمل جميعا على تشويه فكرة النهضة الاسلامية والطمع فيها وتصويرها على غير صورتها الاصيلة البسيطة .

ولسنا هنا في مقام الرد على الحملات لان الخطر الحقيقي ليس ناتجا من الحملات المباشرة وغير المباشرة وانما ينتج الخطر عن عدم فهم جوهر النهضة الاسلامية والميرور التاريخي الكامن فيها ، والنظر الى التحركات الاسلامية انها سلبية بالنسبة الى التقدم والرفق ، والافتراض انها قائمة على الرفض لا على اساس بناء النفس ، وانما مبنية على عقلية حرب وقتال وعدم . والحقيقة عكس ذلك تماما .

واذا كان لا بد في هذا الزمن الذي راجت فيه الالتفاف العنيفة المشحونة بالانفعالات ان يقال عن النهضة الاسلامية انها حرب فلنعتبرها حربا على الذات لا على الغير . انها في جوهرها صورة للجهاد الاكبر جهاد النفس لا صورة للجهاد الاصغر .<sup>(١)</sup>

والنضال الحقيقي هو نهضة المسلم ضد ضعف الرابطة بين وبين عقيدته . ان هذه النهضة التي هي اصعب من كل نهضة ، والتي هي اعلى من كل ثورة ، والتي هي اوضح من كل ثورة ، والتي هي معروفة النتائج اكثر من كل ثورة ، يجب على كل مسلم ان يدعو نفسه اولاً ثم يدعو غيره .

ومن اعماق المسلم المؤمن يخرج هذا السؤال : ترى هلا جرب مستوردو الثورات ومعتزفوها وفلاستغيا ودعائنا في البلاد الاسلامية ، هلا جربوا ثورة الاسلام ؟  
لماذا تكون كل ثورة تحدث خارج العالم الاسلامي جنديراً ؟ بان تحوب في دار الاسلام ؟ وتكون كل الثورات خيراً وبركة ما عدا ثورتنا نحن ثورة الاسلام ؟

لا ثورة حقيقية في ارض الاسلام الا ثورة المسلم على ما يقف بينه وبين عقيدته<sup>(٢)</sup> .

ويبقى المقتبس الاول مقبولا - خصوصا اذا فكرت به منعزلا عما سبقه وعما يلحقه . اما اذا وضعته في إطار البحث العام فيخلق الكثير من التناقضات لصاحب البحث - مما يدل على رجرجة افكاره .

فكيف يكون جوهر النهضة الاسلامية مثلاً ؟ حرباً على الذات لا على الغير ؟ بعدما رأينا في إطار الصراع الحضاري<sup>(٣)</sup> انه صراع بين الاسلام وكل ما هو غير مسلم ؟  
ونكتفي هنا بالإشارة الى هذا المثل وحده .

هنا النهج هنا هو اظهار عدم التوازن في فكر البروفسور المذكور - التوازن الذي يضع الثبرة حيث تصع الثبرة .

ما من مفكر موزون ينكر أن ردم الهوة بين المبدأ وممارسته هو عمل يتطلب رجولة -

(١) المرجع ذاته

(٢) - المرجع ذاته .

(٣) المقطع ٤ من هذه الدراسة

بل هو ، أحياناً نوع من البطولة . غير أن هذا التناغم بين العقيدة وتطبيقها اعمالا معيوشه ، على صموده ، وبالرغم من عدم توفره دائماً لأسباب قاهرة وظروف فاسية ، يبقى ، وحتى حين يتوفر ، بعداً وحسب من الصراع الحقيقي ، الصراع الحضاري - الصراع الذي يتوفق بعد الجهد والعناء المضني من زرع بذور النظرية الصحيحة علمياً والمفيداً اجتماعياً والمقررة التزامياً<sup>(١)</sup> في ارض الواقع التاريخي متوقفاً نموها شجرة تؤتي ثمارها .

ومن هذه الشرفة الالتزامية يصبح القول التالي تشويهاً تمجّه الحضارة وتشيع عنه العصرنة ، تحدياً كان أم معطى ظاهر الظاهرات ، بوجهها الصوبح :

« والنضال الحقيقي هو نهضة المسلم ضد ضعف الرابطة بينه وبين عقيدته »

هذا بعض نضال . وربما كان أحياناً شرطاً ضرورياً لنجاح الأبعاد الباقية للنضال . غير أنه لا يصح أن يعادل بينه وبين النضال الفاعل المتشعب الجذور والاعصان . وهكذا فهو شيء من نهضة . ولا يرادف بينه وبين النهضة بمعناها الثوري إلا مَنْ تركزت ، لسبب أو لآخر ، قواهم .

## ١٠ - خلاصة

### الخلاصة ؟

تعتبري الرؤية الابنية للنهضة الاسلامية ضلالات منهجيةً وتحبطات فكرية تشوه محتواها وتستعدي بعض القوى الخيرة ضدها .

فالطالب اليوتوبية ، والجهل المطبق بطبيعة التحدي المسمى بتحدي « العصرنة » رغم التعاطي بلفته ، وعدم الألمام بملامع الصراع الحضاري المميزة ، وعزل الاستحقاق عن جلوره الفكرية ومتطلباته المنهجية ، وجهل مهبأته الفكرية والاجتماعية والسياسية ، والتأرجح بين التقاليد الفكرية الوسيطية والاعتبارات السياسية والاجتماعية المعاصرة - وخصوصاً بالنسبة لمفهوم الحرية - الركيزة الامتن - لكل اجتماع وسياسة: كل هذه الشوائب تتساند لتضلل القاريء المدقق وتثير شكوكه حول رصانة المحاولة ووضوح رؤيتها .

هل يقدر ان يجابه تحدي « العصرنة » من كانت تسيطر على تفكيره تقاليد القرون الوسطى فكراً ومنهجية ؟

(١) راجع للمؤلف - « الاخلاق والجمع » طبعة ٤ - بيروت ١٩٧٤ ، ص ١٧ - ١٨

وتبقى النهضة الإسلامية المعاصرة<sup>(١)</sup> : ميراثها ، ومقوماتها ، واستحقاقاتها وغاياتها ، وتصديها لتحديات العصر تصدياً يفرض احترامه على الفاهمين - تبقى هذه النهضة ، نقول ، وهي من أكبر قضايا هذا العصر - بحاجة لكفاءات ارجح ومهارات ادق مما يظهر ان « البروفسور » المذكور يتمتع به . قد تكون لديه افضل الدوافع اصالة من الزاوية الإسلامية . وقد تتوفر عنده المعلومات المطلوبة . وربما اتسعت اطلاعاته على المعطيات الإسلامية التي تتطلبها هذا العمل الجبار . يظل لغيري الحكم على هذه الامور - اذ ليست من اختصاصي . غير ان القيام الموفق بهذا العمل الضخم يتطلب اكثر من ذلك . واهم عناصر هذا الاكثر ، العناصر التي لا تتوفر « للبروفسور » المذكور كما برهن ، وبقدر ماله علاقة مباشرة بالموضوع ، منهجية مدروسة ومؤمنة المبادئ والقيم ، وفلسفة مطلعة على المستحدثات الفكرية والحضارية ، وعقلية قادرة على الربط بين هذه المستحدثات وما هو اصيل في التراث المنوي بعث النهضة فيه بعد تذليل الصعوبات التي تعرقل هذا الربط - وهذا يتطلب شجاعة وامانة فكرية فائقين - ثم صيغة ما برهن عن قيمة بقائه من جميع هذه الاعتبارات صيغة قد جذورها عميقة في ارض الواقع الانساني الحديث وترتفع على ساق قوية بتساند المنهج والفكر على دفع الحياة فيها وتنتشر غصونها واوراقها وازهارها وأثماراً في مناخات العصر المناسبة - كل هذا على الاقل - وإلا ما صمدت امام اعاصير « العصرية » العاتية<sup>(٢)</sup> .

---

(١) وما يصح على النهضة الإسلامية بصح . ولأناب الأسبب ذاتها . على النهضة المسيحية

(٢) نشرت هذا البحث جريدة النهار بتاريخ ١٠ و١١ كانون الثاني ، ١٩٨٠ .





## وجهالوجه

س : ثمة رأي يقول بان مستوى الجامعة اللبنانية تأثر بفضل الاحداث ان الجهة استعداد الطالب او لمراعاة الظروف فيها هو رأيك في ذلك وكيف السبيل الى النهوض بالجامعة نهضة جديدة ؟

حقا ان الاحداث اثرت على الجامعة - طلابا واساتذة وابنية ومعدات - غير ان قضية المستوى في الجامعة كانت مطروحة قبل الاحداث وستكون كذلك ، على ما اقدر ، بعدها . ذلك لان المستوى ، بمعنى من معانيه ، هو جوهر الجامعة . جامعة بلا مستوى او بمستوى متدن هي مؤسسة لا تستحق الاحترام .. لا احترامنا ولا احترام العالم المتعلم المثقف.

ثم ان هنالك اكثر من « سبيل الى النهوض بالجامعة نهضة جديدة » . ويبقى افضل هذه السبل ، في رأينا ، ما يبيء للجامعة مستوى مرموقا . وبشيء من التخصيل نركز على الامور التالية :

أ - بالنسبة للطلاب ان تتوفر وسائل البحث والتجارب والاستقصاء ، والاساتذة المدربون القادرون لا على نقل المعرفة الموروثة بوضوح ولباقة وحسب بل وكذلك ، وربما اهم من ذلك ، على الابتكار . لان هذا النوع من الاساتذة يقدر ان يبيء الفرص اكثر من غيره وبطرق افضل للطلاب حتى يمارسوا الاستقلال في التفكير - التدخل الانسب للابداع فيما بعد .

---

(١) مقابلة مع سيمون عواد للاذاعة اللبنانية . الخميس ، ١٩٧٩/٥/٢٤ .

ب - اما بالنسبة للاستاذة ، فينبغي ان يتوفر الاستقرار النفسي والاكتفاء المادي  
زيادة عن الكفاءات العلمية وامكانية التواصل مع المستجدات العلمية في امهات  
الجامعات العلمية .

س : « دكتور ملحم انت خريج جامعة برنستون وتعرف ان لبرنستون وبعض  
كبريات التعليم الجامعي تقاليد جامعية تستمر عبر اجيال . فهل توافر للجامعة اللبنانية ان  
تبني هذه التقاليد . وما هي برأيك ؟ » .

هـ : ان توافر للجامعة ان تبني هذه التقاليد فكيف نتعرف عليها ؟ - وهي حسب  
سؤالك « تستمر عبر اجيال » . والجامعة لم تشب بعد عن الطوق .

ويبقى تحصيل حاصل ان المهتمين بالجامعة ويمسئولها يحاولون غرس عدة تقاليد في  
واقع الجامعة يقيمون بنموها مع نمو الجامعة ويتطورها وباستمراريتها .

وتنقسم هذه التقاليد الى قسمين : فكرية ومسلكية ، او اذا فضلت ، فكرية  
واخلاقية ادبية .

ويصب هذان الرافدان في هدف كبير واحد : تهيئة الشخصية المنصهرة .

س : « ثمة رأي ينطلق في مشروع انهاء الجامعة من انها يجب ان تنطلق من حيث  
وصلت اعلی الجامعات ؟ فماذا نقول ؟ » .

لا يصح ان تنطلق جامعتنا الا من معطيات واقعتها - هذا اذا اريد للانطلاق ان  
تكون بداية سليمة تحتضن فرص نجاحها في تحقيق الغايات التي يستهدفها المنطلقون .

وينطوي السؤال على مغالطة ثانية . كانت المغالطة الاولى منهجية ، اما هذه  
فتربوية . للمؤسسة كما للانسان الفرد ، حياتها الخاصة . ولكلنا الحياتين منطلقها وتاريخ  
تطورها ونهليتها . وكثرت العبر التي يمكن ان تتبادلها حياة وحياة . ولكنها ، بطبيعة  
الحال ، لا يمكنها ان تنطلق من حيث وصلت واعلى الجامعات . اننا نحاول ان نصبح ،  
واذا نجحنا فقد حققنا اكثر من انجاز يستحق التقدير ، من عداد الجامعات العالية .

وينبغي ان نقطع ، بقصد تحقيق هذا الحلم مشوارا طويلا ، تواجهنا فيه  
« قطوعات » قد تكون قاطعة : « تقطع الظهر » .

وعلى ما ينطوي عليه هذا الانطلاق من سيكولوجية طبيعة اي نفسانية معروفة  
تتمثل بلبس الفتاة الصغيرة « لسكريته امها » ، يبقى بعيدا عن الواقعية والتخطيط الجدي

الحاسب لاحتالات النجاح والمحتسب ضد امكانيات الفشل . في هكذا اقتراح بكلمة وجيزة ، من الظروح وربما التهور اكثر مما فيه من التخطيط الهادىء الرزين .

س : « نعرف ان بإمكان الجامعة ان لا تكون مؤسسة تعليمية وحسب وانما يمكنها ان تلعب دورا في التوجيه الجامعي من حيث التوجيه العلمي والوطني فماذا تقول ؟ » .

طموحنا هو ان يصبح للجامعة اللبنانية هذا الدور التوجيهي علميا وعمليا وخصوصا على الصعيد الوطني . هذا مع الاعتراف بغموض المقصود بفهم التوجيه : هل هو توجيه رسمي ملزم ؟ مثلا ، ام توجيه يفرض نفسه بتوجيهه ومستواه فيصبح مدعاة للمفاخرة وبالتالي مصدراً للاقتباس والتبني ؟ .

غير ان الارتفاع بالجامعة اللبنانية الى مستوى هذا الدور ، ويبقى تحديده بالتفصيل عملية شاقة ومعقدة ودقيقة في آن ، يتطلب الكثير من الامكانيات . وحتى التفكير بتوفير الامكانيات المادية وحدها له يبعث قشعريرة الرهبة لدى المهتمين .

وهل تريد ان تربط هذه المسألة بالاحداث وبتائجها ؟ انك بذلك لتزيد الطين بلة ، فتجعل حلمك هذا الصعب اصلا ، ضربا من الحلم بتحقيق المستحيل . ويبقى للحلم ، حتى هذا النوع منه ، بعض نفع ، وليس يسهم في تخفيف الام المعاناة للواقع المر الذي نعيش ؟ هذا ، في اسوأ الاحتمالات . اما في افضلها ، وهنا تكمن ايجابيته ، فقد يكون دافعا الى اجترح المنجزات الكبيرة !



القسم الثاني  
إشكالات في فلسفة التاريخ



## التحدي والاستجابة في فلسفة التاريخ

للمدنيات التي تنجح في معالجة التحديات تنمو وتزدهر

أرنولد توينبي

« المدنيات التي تنجح في معالجة تحديات الزمان تنمو وتزدهر » . هذا اهم مبدأ - ان لم يكن المبدأ الاهم - لنظرية الامتاز توينبي التي ينظر من خلالها الى حوادث التاريخ مفسرا، ناقدا ومقيا . واذا وضعت تفسيرات توينبي الفلسفية اسمه في عداد اسماء العظماء من فلاسفة التاريخ مثل جيسون (Gibbon) وشبنجلر (Spengler) وهيغل (Hegel) وماركس (Marx) ، فان فكرة التحدي والاستجابة تميز بلون خاص نظريته عن نظريتهم . واذا ادعى الابتكار ، فان دعواه هذه - اذا كانت مشروعة ومبررة - لا بد وان تستند الى هذه الفكرة . على كل حال يقترن اسم توينبي بفكرة التحدي والاستجابة مفسرة نشوء المدنيات وازدهارها او تدهورها وانهارها كما لا يقترن بأية فكرة اخرى . فهذه هي بالضبط الفكرة التي تهمنا معالجتها - او بالاحرى معالجة صيغتها الفلسفية - في هذا البحث .

ومن الضروري ان يتضح ، ومنذ البداية ، لدى القارئ امر هام . اننا لا نعالج نظرية توينبي في التاريخ بكاملها في هذا البحث بل اننا نعالج مبدأ واحدا - وربما المبدأ الاهم<sup>(١)</sup> - منها . بناء عليه فالحكم الذي ستتوصل اليه بخصوص صيغة هذا المبدأ

(١) «The idea of challenge-and- response, which plays a key- part in my picture of the course of human affairs...»

Arnold Toynbee, *A Study of History*

Oxford University Press London 1967, Vol. Xii, P. 254.



ومعناه<sup>(١)</sup> وتطبيقه ومضامينه لا يصح ان تدان به ، وبدون اي تعديل او تحويل ، نظرية توينبي في التاريخ . فالذي ينطبق على الجزء لا يتطبق بحكم الضرورة على الكل . بالطبع ما يؤثر على الجزء لا بد ان يؤثر على الكل الذي يشتمل على هذا الجزء - ولو بشكل غير مباشر او بشيء من التعديل . بأي قدر ؟ وإلى أي حد ؟ ومع أية تعديلات ؟ يصح الاستنتاج الذي متوصل اليه في هذا البحث وفيما يتعلق بمبدأ التحدي والاستجابة على نظرية توينبي في التاريخ ؟ - تلك هي اسئلة لا تدخل في نطاق بحثنا الحالي . ان مهمة هذا البحث الاولية هي التحليل النقدي للمبدأ القائل . « تنمو وتزدهر وحدها المدنيات التي تجابه التحديات » .

بالطبع هذا تبسيط شبيه متطرف لفكرة توينبي الكاملة . غير ان لهذا التبسيط حسناته المنهجية - فالفكرة هذه ، ككل فكرة اخرى ، بشكلها الادق اختصارا تهب نفسها بسهولة لعملية التحليل النقدي . ولكن يجب ان نلاحظ ايضا ان وراء كل زاوية من زوايا التبسيط المتطرف خطر مفاجيء داهم . وتحصل هذه الحال بالفعل عندما نحذف او نهمل بعض العناصر الهامة او الاجزاء الجوهرية للمبدأ الذي تبسطه العناصر والاجزاء التي ، لو تبينها وذكرناها وعالجناها ، لغيرت تغييرا هاما طبيعة الحكم المتعلق بالفكرة المدروسة . بكلمات مغايرة وبصيغة توجيه ادبي ، علينا عندما نحاول التبسيط والتيسير ان نتأكد من ان الصفات او الاجزاء او العناصر التي نستغني عنها هي ثانوية لا تؤثر في صحة الحكم الذي نتوصل اليه استنتاجا من معالجتنا التحليلية . واذا أهملنا هذا الشرط لا يكون حكمنا متجردا وصحيحا . ولكي لا تقع استنتاجات هذه الدراسة فريسة هذا المصير المؤسف نسارع الى عرض بعض التوضيحات والتعديلات .

من الواضح ان للصيغة الاجابية للمبدأ المدروس المعروضة سابقا مقابلا منطقيا .

يلعب توينبي الى ان يحوي مفهوم « التحدي والاستجابة » يكمن في توليد صفة الحرية ، وفي معرفة حرية او حدود القطاع الذي نرى فيه الحرية تقوم بمجتهات واعمال . ان جوهر التحدي والاستجابة هو الحرية .

وتولد توينبي ، كتاب « دراسة في التاريخ » لندن ١٩٦١ ص ٢٦١ .

«... Challenge and response are terms... that have a content that is an important one. It consists in the establishment of the reality of freedom and can be seen at work». Ibid. P. 261.

ي الشئ بهذا المنهج مثلاً يبدأ للخطأ الأولي الذي يحل محل بحثنا هذا بنيانه ، ونعني به فراع مفهوم « التحدي » استجابة » من المعنى الاعتيادي . فقد غلب عن ذهن توينبي ان حقيقة الحرية او عدم حقيقتها هي امر لا يمكن ان او يحقق من طريق مجرد تعبير ، او بواسطة مفهوم فحسب .

فلك المقابل هو صيغة سلبية للفكرة ذاتها : « المدينيات التي لا تتوفر في مجابهة التحديات تختصر وتموت » . ولكن اهمال هذه الصيغة السلبية للمبدأ سوف لا يؤثر ، بحكم طبيعة الحال ، على حكمنا النهائي على المبدأ المدروس . ولأن الصيغة الواحدة منها تعادل ، منطقيا ، الصيغة الثانية ، فما يصح على احدهما يصح ، للاسباب ذاتها وبالقوة ذاتها ، على الاخرى .

التوضيح الثاني يتعلق بكلمة « ينمو » او « يزدهر » . يفترض النمو او الازدهار وجود الشيء الذي ينمو او يزدهر . وقد يكون هذا الوجود ذاته نتيجة نمو على مستوى اكثر بدائية . غير اننا في معرض بحثنا عن نمو المدينيات وازدهارها سنستعمل الكلمتين بمعناها الاولى . وواضح ايضا ان هذا المعنى هو اوسع من المعنى الثاني اذ انه يشمل . ولكن بأي من المعنيين شئت يصح الحكم الذي مستوصل اليه نتيجة معالجتنا المبدأ القائل : « المدينيات التي تجابه التحديات تزدهر » . فلك لان ، عملية تكون او وجود المدينيات ، كعملية ازدهارها ، هي في رأي توينبي نتيجة للنجاح في مجابهة التحديات . هنالك معنى ثالث لكلمة (Survive) الانكليزية . هذا المعنى تعبر عنه في اللغة العربية كلمة « بقاء » . وهو المحافظة ، بعد الوجود ، على درجة معينة من الحياة او النمو . ولكن بهذا المعنى لا تخلق مشكلة لفلاسفة التاريخ . ان مجرد بقاء مدنية ما - على الرغم من استبعاد وجوده لمدة مقبولة - لا يثير ، بحد ذاته ، اسئلة تحتاج الى تفكير ودراسة تاريخية عميقة .

وعلى كل حال - كان ام لم يكن للبقاء ، بقاء المدينيات ، قيمة فلسفية تاريخية - فهو خارج عن نطاق بحثنا هذا .

والتحدي ، على حد قول توينبي ، قد يكون ماديا وقد يكون انسانيا<sup>(١)</sup> . كما وان مصدره قد يكون اما داخليا واما خارجيا . ولكن جميع هذه الانواع من التحدي ليست بذات علاقة منطقية وثيقة بالتحليل الذي نقوم به في هذا البحث . الازدهار هو نتيجة التحدي - بقطع النظر عن طبيعته ومصدره . فسر التحدي بأي من هذه المعاني المختلفة ويظل المبدأ صحيحا في رأي توينبي . وبناء عليه ففتحيلنا لما يجعل المبدأ صحيحا لن يتأثر بتاتا بالتمييز بين هذه الانواع المختلفة للتحدي .

(١) لقد اتهم ت . ب . جوينت (C.B. Joynt) توينبي خطأ بأنه لا يمثل على التحديات التي يمكن ان يجاهاها الانسان على الصعيد الروحي او العنلي .

راجع ايضا رد توينبي على هذا الاتهام في المجلد الثاني عشر من كتابه « دراسة في التاريخ » ص ٢٥٦ .

وسيفيدنا ولا شك ان تنبيه الى توضيح آخر للتحدي . ان توصية توينبي بهذا الخصوص تبعد اكثر من شبهة تقف في طريق تفهم مبدئه . ان التحدي ، تقول هذه الوصية ، يجب ان يكون على درجة معينة من الحدة او القوة . فينبغي ان لا يشتد الى حد يقضي بفشل الاستجابة . كما وانه لا ينبغي ان يكون من الضعف بدرجة يعجز معها عن ايقاظ الاستجابة . يصبح من واجبا الآن ، وفي ضوء هذه الوصية ، الا تعتبر تحدياً<sup>(١)</sup> اي عنصر مثير على الاطلاق . التحديات هي تلك المثيرات - وتلك المثيرات وحدها - التي هي من النوع المناسب ، اي النوع الذي يضمن نجاح الاستجابة<sup>(٢)</sup> . الانواع المغايرة لهذا النوع من التحدي هي : بكلمة ثانية ، وبفضل التعريف الذي يعطيه توينبي « لتحدي » ، لا يشملها المبدأ القانون<sup>(٣)</sup> الذي نعالج . فمن زاوية هذا المبدأ ليست هي بتحديات مطلقا .

ربما كان هذا اخطر توضيح يقوم به توينبي للمبدأ المدروس هنا . ففي ضوء هذا التحديد للمبدأ يصبح القول « جابهت مدنية التحديات وماتت » ذاتي التناقض . ويصبح ايضا ذاتي التناقض القول : « ازدهرت مدنية دون ان تجابه تحديا » - اللهم الا بمعنى مخيف وزهيد « لتحدي » - المعنى غير المقصود بالمبدأ موضوع البحث .

« المدنيات تزدهر اذا ، وفقط اذا ، جابهت التحديات » .

لهذه الصيغة للمبدأ - بالرغم مما سيتبين لنا من علل - قيمة ايجابية ولا شك . وتبرز هذه القيمة بأوضح مظاهرها في مجال مقابلة هذا المبدأ بنظريتين مغايرتين في منشأ ونمو المدنيات : النظرية القائلة بأن نشوء المدنية وازدهارها هو نتيجة لهبات بيولوجية وراثية ، والنظرية القائلة ، بأن الانسان يأتي بالمآثر في هذا المجال نتيجة لاسباب جغرافية او بالحرري نتيجة لمحيط جغرافي يوفر له شروط العيش المريح والميسور . ودون ان ننسى هذه الحسنة لمبدأ توينبي في تفسير التاريخ دعنا ننقل الى تحليل عللها المميّة .

## - ٢ -

التهمة التي تلتصق بالمبدأ موضوع البحث هي انه - كما فسر ووضع وحدد في

(١) راجع تعليقات توينبي نفسه على هذا الاتهام في المجلد الثاني عشر من كتبه دراسة في التاريخ ص ٢٥٤ وما بعدها .

(٢) الاستجابة الناجحة في عرف توينبي هي تلك التي تتحدى التحدي المجابه لها بطريقة تمكنها من مجابهة تحديات جديدة فتحتفظ بذلك الحياة مستمرة وباقية .

أ - راجع ارنولد توينبي ، كتاب « دراسة في التاريخ » المجلد الثاني عشر ص ٢٩١ .

ب - راجع ايضا المجلد الثالث ص ١١٩ .

(٣) ارنولد توينبي كتاب « دراسة في التاريخ » المجلد الثاني عشر ، نيويورك ولندن ١٩٦١ ص ٢٦١ .

القسم الاول من هذا البحث - مبدأ توتولوجي (Tautology) . ان الجملة التي صيغ بها هي جملة صحيحة بحكم تعريف مفرداتها تعريفا خاصا . بكلمة ثانية ، انها جملة تتقرو صحتها على اساس العلاقات والمعاني التي تربط مفرداتها بعضها ببعض . نعم هذا نوع من الحقيقة ، ولكنها حقيقة اسمية او تعريفية (١) . لكي نتحقق من صحتها يكفي ان نحلل معاني مفرداتها المتعددة ورموزها المختلفة . حلل هذه المعاني - كما اوصاك توينبي - وستنتهي بحكم الضرورة الى القول بان هذا القول يجب ان يكون صحيحا .

استزادة في الايضاح نود ان نضع الفكرة ذاتها بشكل مغاير لما مر في المقطع السابق . ان الجملة المعبرة عن المبدأ المدروس هي جملة تحليلية (Analytic) . ففكرة « الازدهار » لا تزيد شيئا في معلوماتنا الى ما هو مضمون في « مجابهة التحدي » . « فمجاهبة التحدي » تعني « الازدهار » كما تعني « الازدهار » « مجابهة التحدي » في سياق هذه النظرية . وهكذا يصبح مبدأ توينبي المشهور : « المدينيات التي تجابه التحدي تزدهر » او على وجه التخصيص « المدينيات تزدهر اذا وفقط اذا جابهت التحدي » معادلا شرعيا ومنطقيا للمبدأ الصحيح : « المدينيات التي تزدهر تزدهر » . وهذا المبدأ ، على صحته الظاهرة - ليس مبدأ مفيد أبدا على ما يظهر .

هنالك طريقة ثالثة لوضع انتقادنا . الجملة التي يصاغ بها المبدأ هي - بلغة الفلسفة المتعارفة - جملة قبلية . هي جملة يتحقق من صحتها قبل التجربة والاختبار وبلاستقلال عن التجربة والاختبار . بالضغط كما تقدر ان تعرف بمعزل عن الاختبار صحة جملة مثل « الرجل الاعزب هو الرجل غير المتزوج » ، كذلك تقدر ان تعرف صحة المبدأ موضوع هذه الدراسة . وبالتالي ، تصبح دراسة الحوادث التاريخية ومراقبة نشوء المدينيات واضمحلالها وملاحظة التقلبات في مراكز القوة العسكرية ومتابعة مسيرة الانجماحات التي يأخذها التأثير السياسي - تصبح جميع هذه الامور العلمية غير ذات علاقة منطقية او علمية

(١) يظهر ان توينبي يعتقد بان الشك من صحة هذه التهمة لمبدئه يجب ان ينطلق من السؤال: هل الاستجابة والتحدى لصفة من جنس العلة والمعلول ؟ هل المبدأ المدروس هنا هو صفة من مبدأ السببية ؟ فاعدا كان الجواب نعم ، وتوينبي يقول بان الجواب ينبغي ان يكون : لا ، يكون مبدأ التحدي والاستجابة توتولوجيا . وقد غلب عنه ، مرة ثانية ، ان مبدأ السببية ذاته قد يفسر ، وطالما نسر ، بشكل يجعله توتولوجيا . وهكذا فان هذه الطريق غير المباشرة التي يسلكها توينبي لتجنب الوقوع بفخ التوتولوجية هي محاولة تبوء بالفشل . هذا فضلا عن التخطي الحاصل ما بين الختمية ومبدأ السببية .

« The notion (of challenge and response) would be tautologous only if challenge and response were presented as being a species of cause-and-effect » Ibid P, 261.

(٢) راجع كتاب «المنهجية والسياسية» للمؤلف طبعة ثالثة منقحة ومزينة ، دار العلم للملايين ، بيروت ، ١٩٧٨ ،

لبحث مستفيض في انواع الحقائق للغة .

بعملية التحقق من صحة المبدأ . قد يظل لهذه المحاولات بعض القيم النفسانية وقد يقام بها بغية التسلية ولكنها ليست ضرورية علميا . ان قيمتها من هذه الزاوية قد سبق وقضت عليها عملية تعريف للمفاهيم الاولى التي يدور المبدأ حولها .

وتتضح هذه النتيجة المؤسفة لهذا المبدأ كنتيجة للتهمة التي تلصقها به . اذا كان هذا المبدأ كما سبق وبيننا تحليليا (Analytic) توتولوجيا (Tautological) وقبليا ، فيجب ، بحكم طبيعته ، ان يكون دائما وابدا صحيحا . لا يمكنه ان يكون خطأ . هذا يعني ان المبدأ ذو مناعة - ومناعة تامة - ضد إمكانية جعله خطأ ، عن طريق البيّنات الاختيارية ، كانت هذه البيّنات حوادث تاريخية ام ظاهرات غير تاريخية . وتصبح ، لذلك ، عملية التحقق من صحته او برهان خطئه محاولة غير ذات وزن منطقي او قيمة علمية مهما كانت لها من حسنات اخرى .

بلغة أدق وأقوى ، المبدأ المدروس هو مبدأ عاقر تجريبي . انه لا يجبرنا شيئا معينا وعددا بما يتعلق بمسيرة معينة من مسيرات التاريخ . تصورية مسيرة للتاريخ شئت فقل ان المبدأ ينطبق عليها . وينطبق بقوة منطقية متساوية على جميع مسيرات التاريخ الممكنة والمحتملة . وهذا هو بالضبط السبب الذي من اجله لا تقدر ان تفضل مسيرة على مسيرة مغايرة . وينتج عن ذلك انك ، بناء على هذا المبدأ ، لا يمكنك ان تستيق معرفة حوادث التاريخ قبل حدوثها فتستقبل هذه الاحداث بمخطط مدروس . انك لا يمكنك هذا الامتناع ليس لانه من الممكن ان يحجب ظنك فلا تتحقق الحوادث التي امتنعت معرفة حدوثها ، بل لانه من زاوية هذا المبدأ ، تصبح جميع الامكانات المفتوحة امام تطور الاحداث على تعددها ، ذات قيمة منطقية متعادلة وبالتالي تتساوى قيم احتمال حدوثها . وهكذا تضمحل قيمة الاختيار الواعي المسؤول بينها .

لست بواثق الى اي مدى تصل بتوحيبي خيبة امله عندما يعرف انه لا يمكنه ، بناء على مبدئه الاولي في تفسير التاريخ ، ان يستيق بشكل مشروع منطقيا معرفة حوادث التاريخ قبل حدوثها<sup>(١)</sup> . قد لا يكون قد أراد أبدا ان يستخدم هذا المبدأ اداة لثلل هذا

(١) ان توينبي سوف لا يتأثر بهذه النتيجة . ذلك لانه لا يعتقد بإمكانية التنبؤ بالحوادث المستقبلية في كل ما يتعلق بالثقافة الإنسانية .

«... I myself believe that prediction is not possible in the field of human affairs.»

A. Toynbee, *A Study of History* (a) vol. one p. p. 22902.

(b) vol. nine p.p. nine p.p. 167 and 405.

(c) vol. twelve p. 4 and 238.

الاستباق - حتى بمعناه المهلهل الواسع غير المركز - ولكنني واثق ، من جهة ثانية ، من انه سيصاب بخيبة أمل قوية عندما يعلم ان مبداه الاولى في تفسير التاريخ تنقصه القيمة التجريبية - القيمة التي تقاس بوثوق العلاقة بين المفاهيم الاساسية في النظرية وبين الحوادث التاريخية والواقع الاختباري . ليس لمبدأ توينبي المشهور معنى اختباريا . وبالرغم من أنه دائماً وأبداً صحيح فصحة هذه هي نوع من الحقيقة التعريفية: الحقيقة التي تنتج عن دراسة العلاقة بين رموز او مفاهيم النظرية بعضها ببعض وليس بينها وبين واقع الاختبار الموضوعي للانسان او بينها وبين حوادث التاريخ . وبالتالي فلا يصح ان تكون صحة هذا المبدأ نوعاً من الحقيقة التجريبية . وان تكون نظرية تدعي تفسير التاريخ خالية من المعنى التجريبي - ان هذا لمخيب لأمل اي مؤرخ كان . فالتاريخ هو محاولة تجريبية في الأصل - وان لم يكن علماً بالمعنى الدقيق المركز « للعلم » . وبناء عليه يجب ان يكون المبدأ الذي يفسر التاريخ ذا معنى تجريبياً . وتخلو هكذا مبدأ من هكذا معنى هو علة فيه محتمة . وبقدر ما يكون المبدأ أساسياً بقدر ما يكون المرض اخطر وبالتالي بالنسبة ذاتها ترتفع قيمة التهمة - تشخيص هذا المرض . هل يجازم احداً شك بأن المبدأ المدروس في هذا البحث هو الركن الاساسي والاوّل لنظرية توينبي في تفسير التاريخ ؟ فشهرتها وكرامتها كلتاهما وبكليتيهما ، اذن ، تنهاران بفعل التهمة - اذا صحت - بأنها ليست بذات معنى تجريبي . وهدف البحث في هذا القسم من البحث تبيان صحة هذه التهمة .

#### - ٣ -

فلاستاذ توينبي ، اذن ، اذا صحت تحليلات القسم الثاني من هذا البحث - يقدم لنا في الواقع نظرية تحليلية <sup>(١)</sup> فحسب ( نظرية ظاهرة الصحة - لأنها صحيحة بفضل التعريفات التي يعطيها لمفاهيمها الاولى ورموزها اللغوية ) بينما هو يعتقد ، كما يعتقد غيره <sup>(٢)</sup> ايضاً ، بأنه يقدم لنا نظرية تجريبية - نظرية تنحصر صحتها بتفحص الحوادث التاريخية او بدراسة الواقع في العالم الخارجي الموضوعي .

قد يكون مصدر هذا التخطئ الفكري نجاح تطبيق المبدأ المدروس على مجموعة كبيرة متنوعة من الحوادث التاريخية . ولكن هذا التطبيق مشابه تماماً لتطبيق المعادلات الحسابية

(١) H. Werner in *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte*, 29, Jahrgang XXIX, Band (Stuttgart 1955) Metzler P.Sir

530.

(٢) راجع القسم الرابع من هذا البحث .

مثل  $٢ + ٣ = ٥$  على الواقع التجريبي في حياتنا اليومية وتصرفاتنا الحياتية . ولكن هذا الامر يختلف اختلافا هاما عن عملية تثبيت صحة هذه المعادلات او هذا المبدأ . وينبغي بالتالي ان لا يختلط على المفكرين . فصحة مثل هذه المبادئ والمعادلات لا تستند - كما سبق وبيننا - الى دراسة الواقع التجريبي او الحوادث التاريخية بل الى تفهم العلاقات بين تعاريف مفاهيمها الاولى ورموزها الاساسية . فصحتها اذن تثبت بمحزل عن تطبيقها . لنضع ذات الفكرة بصيغة مختلفة . نقول : ان نجاح تطبيقها ( او عدم نجاحها ) هو عملية غير ذات علاقة منطقية او علمية بما يقرر صحتها .

ولا فرق بالنسبة لهذه النقطة الهامة - اذا كانت دراسة التاريخ ام دراسة الاساطير واخرافات اوحث بهذه النظرية لصاحيها . ايا كان مصدرها - حتى ولو كان درس التاريخ - يظل غير ذي قيمة تذكر في عملية التثبيت من صحتها . فتاريخ الفكرة ومصدرها او سببها هوشىء ، وصحة هذه الفكرة هوشىء اخر يختلف عن الاول اختلافا هاما . فيمحزل عن هذا التاريخ ، وذاك المصدر ، تتحقق سلامتها العلمية وصحتها التجريبية . اتهامنا هو ان هذه النظرية : « المدنيات التي تجابه التحليلات تزدهر » هي نظرية واضحة صحتها . ومنظّل هذه النظرية صحيحة بهذا المعنى . المعنى الترفيى . يقطع النظر عما اذا كانت قد اوحى لتوينبى عن طريق دراساته للمدنيات المختلفة في طور نشوئها وازدهارها او في مراحل تقهقرها وانهارها ، وعما اذا كانت فكرتها قد راودت مخيلته بينا كان يحلل رموز الحكمة الكامنة في مضامين الاساطير القديمة المفعمة بالاعتبارات الناصجة للجنس البشرى عبر الاجيال !

#### - ٤ -

واذا صحت تحليلات القسم الثانى من هذا البحث - واننا لنعقد بصحتها - نبين لنا ليس فحسب ان توينبى نفسه قد أخطأ بتقديم مبدئه الينا نظرية تفسيرية لتطور التاريخ بل ايضا ان منتقديه<sup>(١)</sup> قد أخطأوا ، وللسبب الجوهرى ذاته الذى يجعل توينبى مخطئا . لقد

(١) من هؤلاء :

أ - البرت جوراني في مقال *A vision of History* من كتابه .

ب - السير لونسى باركر (Sir Ernest Barker) في بحثه *Neur Eastern and other Essays* . بيروت ١٩٦١ ص ٤ و ٩ .

ج - السير لونسى باركر (Sir Ernest Barker) في بحثه *Toynbee and History* ص ٩٥ يفحصها ايضا توينبى في المجلد الثانى عشر من كتابه دراسة في التاريخ ص ٣٦٧ .

د - O.H.K. Spate في مجلة *The Geographical Journal* المجلد (XVII) القسم الرابع (Dec. 1952) ص ٤١٣ .

هـ - K. D. Erdmann Archiv für Naturgeschichte XXXIII Band Heft 2 (1951) P. 206 .

اتهمه منتقدوه بأنه لم يكن متجرداً في اختياره للبيانات التجريبية والحوادث التاريخية . انه يدرس - في رأي منتقديه - تلك الحالات التي تثبت أو تدعم صحة مبدئه ، وبالتالي ، وهنا يكمن معقصر الانتقاد ، فهو يتجاهل البيانات والحوادث التي تهدد صحة هذا المبدأ .

ولكنه من الواضح ان هذا الانتقاد ، اذا كان القصد منه ان يثير الشكوك حول صحة هذا المبدأ التجريبية ، هو بدوره ، بعد التحليل والمناظرة ، بدون اية قوة منطقية ذات شأن في خدمة هذا الغرض . ذلك لانه يستند الى افتراض ان هذا المبدأ هو مبدأ تجريبي وبالتالي ذو معنى تجريبي تاريخي . وعندما تبعد هذا الافتراض ينهار هذا الانتقاد كلياً .

وتبين ان قوة الحجج في قسم سابق<sup>(١)</sup> من هذا البحث مركزة بشكل يتهدم معه هذا الافتراض . فقد بينت ان الواقع التجريبي والحوادث التاريخية ، هي ببساطة تامة غير ذات علاقة منطقية او علمية بعملية التثبت من صحة هذا المبدأ ، فنستنتج من ذلك ان الانتقاد الذي يفترض عكس ما تبين هو بدوره بدون اي اساس علمي او منطقي . اذا لم يكن هنالك واقع او مجمل حوادث تجعل - لو صحت معالجته - هذا المبدأ خطأ ، يصبح من باب العبث اتهام صاحب هذا المبدأ بمحاولة تعاميه عن مثل هذه الحوادث . ان تتقدم بهذا الاتهام لمز دلالة واضحة على انك تعاني ازمة تحبط فكري في هذا الموضوع .

ومع هذا فان الحجة السالفة لا تبرهن ابدا ان توينبي نفسه لم يكن منحازاً . لانه قد يكون قد حاول - معتقداً ، كما كان يعتقد بالفعل ، بأن لمبدئه معنى تجريبياً هاماً - تجاهل بعض البيانات المعادية لصحة هذا المبدأ . انا لا اقول : انه قد حاول ذلك بالفعل ، وهو بالتالي منحاز فعلاً . انا لا اعرف انه فعل ذلك ، وعلى كل حال هذا سؤال اختياري يجب ان يحكم فيه بعد دراسة البيانات ذات العلاقة وبطريقة موضوعية . ولكننا ، وهذا المهم ، نرفض ان نثير هذا الاتهام او السؤال خصوصاً الآن وبعد ان تبين لنا انه ينم عن تحبط

---

<sup>(١)</sup> "In short, he (Toynbee) belongs to those who obstinately blind themselves to the limitation of our comprehension of history". Peter Geyl, *Use and abuse of History*, Yale University press, 2nd Ed. p. 66, and p. 159, and p. 16)

هذا مع العلم ان هذا المؤلف الفيلسوف قد لاحظ ان محاولات توينبي "تدعي باحداً استقصاءات اختيارية" ، "what 1 criticising and oppose is, first of all, the pretence of an ampirical investigation"- Ibid. p. 156.

(١) في القسم الثاني من هذا البحث .



الساكنات فكريا بحجة ان السؤال الاتهام ليس له اساس منطقي او علمي . واساسه ،  
 لتعيد ونستقطب ، هو الاعتقاد بأن المبدأ القائل « تزدهر المدنيات اذا ، فقط اذا ،  
 واجهت التحديات » هو صيغة لمبدأ اختياري ذي معنى تجريبي يساعد على تفسير اهم  
 حوادث التاريخ تفسيراً علمياً او شبه علمي . وهذا الاعتقاد مشترك - على ما يبدو - بين  
 مدرسة توينبي في فلسفة التاريخ وبين المدارس المناوئة لها . فقرة هذا البحث وقيمته الاكثر  
 اهمية تكمنان في تبيان ان هذا الاعتقاد - على اهميته وشعوره في فلسفة التاريخ المعاصرة -  
 هو مجرد تخبط فكري . انه اشكال واي اشكال .

- ٥ -

وتبقى لكشف هذا الاشكال ، كما لكشف غيره ، غير كثيرة وكبيرة .  
 نكتفي بالإشارة الى احدها هنا : - صجية غربية هي تلك الالاعيب البهلوانية  
 التي يمارسها العقل البشري ، وحيثاً يخفّ خفيّة ، على صاحبه ، وعبره ربما ، على  
 غيره عن يتأثرون به .  
 وتعتظم ، من هذه الشرفة ، مسؤولية المنهجية وسيلة تربوية لترويض النفسانيات  
 وتكوين النهنيات مطلقات حضارية .

## مفهوم التاريخ في كتاب نحن والتاريخ للكنزة مصطفى زريق

يستهيبي مفهوم الدكتور مصطفى زريق للتاريخ وغايته ، ويجريبي . يستهيبي لاجبايته وتفتح ، ويجريبي لغموضه وتناقضه . فكلمة «تاريخ» تعني عنده تارة الماضي ، وتارة المستقبل ، وتارة الاثنين معا . ثم يعني «التاريخ» حينا ، في نحن والتاريخ مجموعة حوادث تربطها شرائع ودوافع ، وحينا ، جماعة من الناس تدرس هذه الحوادث او تصنعها ، وحينا مجموعة من هذه الحوادث مع كل او بعض دواهي هذه الحوادث او بالاحرى صانعيها . وغاية التاريخ ، ما هي غاية التاريخ ؟ يذهب صاحب نحن والتاريخ الى ان الغاية من التاريخ هي احياء الماضي . هذا ما يطلع به علينا المؤلف في موضع<sup>(١)</sup> من الكتاب . وفي موضع ثان ، او اكثر<sup>(٢)</sup> غاية التاريخ هي الابداع في خلق التاريخ ، ولا يتضارب هذان الموقفان من غاية التاريخ ضرورة ، مع انهما قد يتضاربان . ومن الممكن لمؤلف ان يجمع بينهما اذا هو تحمل مشقة توضيح العلاقة بين الواحد منهما والاخر ، وعناء درس اتصاليهما بالحياة والانسان وبالتالي بالتاريخ .

اتصور الدكتور زريق وهو يستعرض هذه النقاط مستغربا يقول : « ان اثاره هذه الامثلة هو بعد ذلك دليل على ثبوت - ربما الى درجة المبالغة - في وضع الثيرة على هذه التفريقات ( نعني التفريق بين الماضي والمستقبل ، وبين الماضي بعد ذاته ومعرفة الماضي ،

(١) مصطفى زريق - كتاب نحن والتاريخ ، بيروت ، دار العلم للملايين ١٩٥٩ ، ص ٦٠ .

(٢) المرجع ذاته - ص ١٣ و ١٥٧ .

وبين مجموعة حوادث واناس يدرسون او يصنعون هذه الحوادث ، واخيراً بين احياء الماضي والابداع في خلق المستقبل ) - الامر الذي لا نجد له مبرراً في نظرنا . اذا اتفق واخذ الدكتور زريق هذا الموقف من هذه الاسئلة فقد تكرم ووضع انتقادنا كتابه في سياق واضح . نأخذ على الدكتور زريق في كتابه القيم نحن والتاريخ - الذي كثرت حسناته ولا شك - مروره السريع المقتضب على هذه التفريقات . وليست القضية بيننا قضية ذوق فحسب . انما تمتد جذور هذه المسألة الى الاسلوب العلمي والبحث المنهجي الرصين ، وبالتالي - وهذا الاهم - فقد قاد هذا التساهل المنهجي والتسامح الفكري الشبه زائد الى نتيجة لا بد لمجانبها مشاكل الفكر التاريخي - والدكتور زريق احدهم ، وربما كان من اوعاهم في عالمنا العربي - من ان يأسفوا لها . تلك النتيجة هي عدم التعقق في دراسة مفهوم التاريخ وغايته . فجاء هذا المفهوم ، على ما له من الحسنات ، تشوبه الاجالية وبعض الغموض ، وربما السطحية والتناقض . وان كبر املنا بكفاءات الدكتور زريق كفائد فكري وموجه عقائدي في قسمنا هذا من العالم ليجعل هذا الاسف اشد والم - وكثيرا ما تتراوح مراتب العب بنسبة مراتب الامل .

« رب معترض يقول » وهل اراد الدكتور زريق « ان يقدم مفهوما عميقا للتاريخ ؟ هل يدعي هو ذلك ؟ لا شك في ان الدكتور زريق نفسه كان متحيراً بالنسبة لهذه القضية . فقد كان جد متواضع حينما قال في مقدمة كتابه : « ليست هذه الفصول التي اتقدم بها اليوم الى القراء عرضاً شاملاً لقواعد علم التاريخ ، او بحثاً مستفيضاً في فلسفة التاريخ او دراسة مكتملة لعلاقة الانسان بماضيه . وانما هي . . . مطالب وتساؤلات تدور حول هذه الموضوعات »<sup>(١)</sup> . غير ان الدكتور زريق نفسه يحس بأن التبعة الملقاة على عاتقه انما تدعو الى اكثر من مجرد التساؤل . فقد تعدى ، من حسن حظنا ، هذا الطور الاول في الدراسات التوجيهية الى الاجابة على هذه التساؤلات ، او بعضها . « على ضوء هذه الاعتبارات كلها ترى ان الواجب يدعو الى اثارة التساؤلات التي نعرضها في الفصول التالية ، والى الاجابة على هذه التساؤلات بقدر ما يتبين لنا من نور ، وما يتراءى لنا من حق »<sup>(٢)</sup> . وهكذا وبالرغم من ان المؤلف شاء ان يتواضع ، كعادته ، فقد اضطر - بحسب بمسؤولية المحاولة - ان يتعمق في مفهوم التاريخ او اذا شئت ان يتفلسف فيه . ثم ان كثيرا

(١) قسطنطين زريق كتاب نحن والتاريخ ص ٧ و ص ٤٥ .

(٢) المرجع ذاته ص ٢٤ .

من المواقف الجدية التي يأخذها في نحن والتاريخ تتطلب - لكي تثبت وليكون لها اثرها الفكري والعمل - ان يتعمق صاحبها في مفهومه للتاريخ وغايته<sup>(١)</sup> .

## - ٢ -

لا شك بأن الجملة « من صانعي التاريخ » هي وصف لبطولة لها أهميتها التاريخية . وربما كانت اطيب ثناء يقدر ان يقدمه مؤرخ لانسان . ولم يحصر صاحب « نحن والتاريخ » هذه البطولة بالاقلية العابرة منا - معشر البشر . انما الابداع عنده ، وبالتالي صنع التاريخ ، هو صنعة يقدر ان يتمتع بها حتى العامة من الناس<sup>(٢)</sup> - بحكم الطبع بدرجات متفاوتة . فلو افترضنا ان ادعى احدهم - وكلنا يمكن ان يكون ذلك المدعي - انه يحاول ، لشيء من الطموح في نفسه او الغرور ، ان يكون من صانعي التاريخ ، فما هي الارشادات التطبيقية المعينة التي يقدمها له صاحب « نحن والتاريخ »؟ الى أي مدى ستساعد هذه النصائح من يسترشد بها على تحقيق مبتغاه .

واننا لا نثير بهذا سؤالاً غريباً لم يخطر على المؤلف ببال . وربما كان هذا اهم سؤال واقعي يشيره ويحاول الاجابة عليه . « اذا اردنا ان نحيا ... لا بد من ان نجابه التاريخ »<sup>(٣)</sup> فيصبح سؤالنا السابق على ضوء هذا المقتبس ، وكيف نجابه التاريخ ؟ او بالاحرى كيف يجب ان نجابه التاريخ لنصبح من عداد صانعيه ؟ ومجابه التاريخ لمجرد المجابهة امر لا يجلبه الدكتور زريق كثيرا . وهو ان رضي عن مثل هذا العمل فلانه يفضل على موقف الجحود ، موقف من « يرمون في احضان التاريخ ليستريحوا او ينتشوا » . ما يدعو اليه الدكتور زريق انما هو مجابهة التاريخ « بمجابهة » ترتفع الى مستوى هذين الواقعيين ( الواقع العربي والواقع الانساني ) الخطيرين وتهض بمطالبهما الدقيقة العسيرة<sup>(٤)</sup> بمجابهة المحتجّن الناقد الحاكم<sup>(٥)</sup> ، « بمجابهة من يبنّي التحكم بمصيره » ونحن خليون بأن نبذل جهدنا لتسبر اغوار هذا الواقع المتأزم المزدوج في مظهره القوم والانساني ... فتساءل عن ماضينا الذي ندفع منه وعن مستقبلنا الذي ندفع اليه كي نعي حقيقة هذا وذلك

(١) قسطنطين زريق - كتاب نحن والتاريخ ص ١٣٥ و ١٣٦ و ١٤٣ و ١٥٠ و ١٧٣ و ١٢٦ و ١٢٩ و ١٤٢ و ١٧ و ١٨ و ٣٣٢ .

(٢) المرجع ذاته ص ١٩٤ .

(٣) قسطنطين زريق كتاب نحن والتاريخ ص ١٦ .

(٤) قسطنطين زريق - كتاب نحن والتاريخ ص ١٩ .

(٥) المرجع ذاته ص ١٨ .

ونعمل ما في استطاعتنا للتحكم بالمصير بدلا من ان نكون له محكومين مسيرين<sup>(١)</sup>،  
مجاوبة من كان الابداع مقصده ، « فالعمل التاريخي . . . هو العمل المبدع »<sup>(٢)</sup> . هذا  
شيء جميل جدا . فالنصيحة ولا شك ثمينة ومهمة . ولكن الاهم هو تبيان الشروط التي  
يتم عند اتمامها هذا الابداع . فها هي تلك الشروط ؟ وهل توفى - الدكتور زريق ؟ والى  
اي حد ؟ في رسمه لنا معالم هذه الطريق - طريق الابداع ؟

### - ٣ -

لقد خصص الدكتور زريق قسما لا بأس به من كتابه لعرض ارشاداته وتوضيح  
وتدعيم بعض شروط الابداع لدارسي التاريخ اي المؤرخين . على هذا القسم من الكتاب  
لا اجروء على ابداء اية ملاحظة - سوى اني قد اعجبت بها . وبما انني لست بمؤرخ ، وبما  
انني غالبا لا ادرغ في التدخل بما لا شأن لي فيه ، فسأستفي ذلك القسم من الكتاب في  
هذا المقال .

### - ٤ -

وانه لمن الضروري لهذا المقال ان نعالج ارشادات الدكتور زريق للعلامة امثالنا من  
يرغبون - لطموح في نفوسهم اولغور - في ان يصنعوا التاريخ .

الجواب الدكتور زريق الى هؤلاء وجهان ، الوجه الاول يعالج تلك القابليات التي  
يمكن للمرء الاستعداد لها وتنميتها مثل « صحة الاحساس بالخالص » ، و « التطلع الى  
المستقبل والاقدام عليه » ، و « القدرة على الاختيار المبني على مؤهلات التمييز بين  
الغايات والتفضيل بين الوسائل » . ولكل هذه الشروط ، مما لا ينكر ، اهميتها في عملية  
الابداع . ولكن هذه الشروط حتى ولو تمت واجتمعت لا يظنها الدكتور زريق كافية لخلق  
العمل التاريخي المبدع .

هنالك اذن شروط اخر - وهذا هو الوجه الثاني للجواب المذكور سابقا - يجب على  
الانسان ان يلتزمها قبل ان يتمكن فيتمتع بخلق العمل المبدع . واهم هذه الشروط ،  
وربما اكثرها غموضا في « نحن والتاريخ » هو حكم التاريخ . « ولا يمكن ( أي فرد ) ان

(١) المرجع ذاته ص ٢٩ .

(٢) المرجع ذاته ص ١٨٦ .

يصنع التاريخ أو يتحكم به . . . قبل أن يحكم له التاريخ ويحده صالحا جديرا<sup>(١)</sup>، فإذا يعني ذلك ؟

ولا يمكننا أن نمر بمثل هذا السؤال مرور الكرام . اتنا اذا فعلنا ذلك نعرض انفسنا لتهمة السطحية في التفكير - الامر الذي لا يليق بمن يتحمل مسؤولية التوجيه العملي والعقائدي . وهو كذلك لا يليق بمن اتخذ على عاتقه مسؤولية صنع التاريخ . بالنسبة للجواب ايجابي متقن هذا السؤال تتضاءل ، على اهميتها ، جميع الارشادات التي سبق ذكرها . اذ بدون التعرف الى ما يتضمنه هذا الجواب يبقى طالب الارشاد ضائعا ويبقى بالتالي ، معنى محاولة قيمة مثل تلك التي تعالج في نحن والتاريخ ناقصا . وهكذا ، واذا تبين ان نحن والتاريخ يخفى في اعطاء جواب مفصل واضح على هذا السؤال ، فقد وهنت عملية التسلسل والارتباط الفكري فيه . وهذا ما نخشى وقوعه . فلنقف اذن بعض الوقت امام « حكم التاريخ » .

لا يصعب على المراقب الناقد ملاحظة عدة معاني لكلمة « حكم » في استعمال صاحب نحن والتاريخ لها . فهي تعني عنده اصدار حكم بقطع النظر عما اذا كان هذا الحكم تأنييا ام تقديرا . غير ان هذا المعنى للكلمة المدروسة لا يفيدنا بشكل مباشر للوصول الى مبتغانا .

وهي تعني عنده ايضا التحكم والاستبداد « قد ينقاد بعضنا للضعيف الهزيل الذي لم يبلغ الا ادنى المراتب فيرتضي حكمه ويكتفي به . ثم تأتي النتائج فتبت جذب هذا الرضى والاكتفاء<sup>(٢)</sup> . وهذا الاستخدام لكلمة « حكم » اذا فادنا بشيء فليس لتحقيق او نقض ، ما نحاول تبينه او لا يثبته او دحضه .

واخيرا يستخدم الدكتور زريق « حكم » بمعنى تقرير امتياز او تهنته او تقدير . « وغدونا بالتالي اكثر استحقاقا لحكم التاريخ<sup>(٣)</sup> . هذا هو المعنى الذي يمتنا مباشرة في هذا المقطع . ذلك لانه هو المعنى الذي يضع فيه المؤلف احد شروط الابداع التاريخي الضرورية - الشرط الذي نحاول التوصل الى حقيقة معناه كما تبرز في نحن والتاريخ وبالتالي الحكم على مدى تأثيرها في نهضة الراغبين لمواجهة عملية الابداع بمسؤولية ووعي .

(١) قسطنطين زريق - نحن والتاريخ ص ١٩٧ .

(٢) قسطنطين زريق - كتاب نحن والتاريخ ص ٢٢٢ .

(٣) المرجع ذاته ص ٣٥٤ .

والآن ماذا تعني كلمة « تاريخ » في هذا الموقف ؟ حيناً يعني « التاريخ » « حياة » . وقد اتسع كثيراً شمول هذا المعنى الى حد لا يسمح بدراسة نقدية مسؤولة .

وحيناً آخر يعني « التاريخ » سلسلة حوادث تربطها قوانين الطبيعة وستنها . يقارب هذا المعنى ما سسميه بالتاريخ الواقع . وسنعالج هذا المفهوم بعد قليل .

وفي تمحيده للتاريخ العلم يذهب الدكتور زريق الى ان التاريخ « هو السعي لاحراك الماضي البشري وحياته »<sup>(١)</sup> . غير ان صاحب نحن والتاريخ يعود ليرادف التاريخ بالمستقبل . « يعني التاريخ هنا اول ما يعني المستقبل »<sup>(٢)</sup> .

فكيف يعني التاريخ المستقبل والماضي ؟ وهكذا نرى انه يعترض طريق تفتيشنا عن معنى « حكم التاريخ » مشكل جديد - هو مشكل وجود تناقض في مفهوم التاريخ .

واي من الماضي او المستقبل سيكون الحاكم ( او الحكم ) في بطولتنا في صنع التاريخ ؟ الماضي يحكم الواقع لا يقدر ان يحكم اذ انه انقضى وفات . والمستقبل ؟ ان قدر المستقبل بمعنى من معانيه على الحكم ، فان حكمه سيكون تافهاً ( الا اذا كان نوعاً من التنبؤ ) لظاهر بطولتنا ، وبالتالي غير مفيد كإرشاد يغير طريق السائرين - ولكنهم لم يصلوا بعد - الى محجة الابداع التاريخي . ولكن ما لنا والتسرع . ربما كنا نتجنى على نحن والتاريخ بآثاره بعض النقاط التي ، لو فهمنا نحن والتاريخ على حقيقته ، لما اثرناها .

ان المؤلف نفسه قد تنبه الى التناقض السالف الذكر في اشارة التاريخ الى الماضي وإلى المستقبل معاً فحاول شرحه او التخلص منه . « وفي هذا المعنى - او في ظاهره على الاقل - تعارض وتناقض . اذ كيف نطلق على المستقبل لفظة مرادفة للماضي ؟ ولكن هذا الغموض او التعارض الظاهري هو في الواقع دليل آخر على رقة الفاصل القائم بين الماضي والمستقبل ، وعلى انطلاق الفكر عفوياً من احدهما الى الآخر ، وعلى التأثير المتبادل باستمرار بينهما »<sup>(٣)</sup> . ان المشكلة ( او المشكلات ) الفكرية هنا لاعمق بكثير مما يتصوره

(١) المرجع ذاته ص ٤٩ .

(٢) المرجع ذاته ص ٢٣٣ .

(٣) المرجع ذاته ص ٢٣٤ .

البعض . وان التعارض او اذا شئت التناقض فيها لمحرج - خصوصا لموقف الدكتور زريق . وهب انه ليس من فاصل بين الماضي والمستقبل <sup>(١)</sup> . فهل يحتاج هذا الى دليل ؟ ان ذلك لواقع . على هذا الصعيد - الصعيد الوجودي الواقعي التاريخي للكون ليس هنالك اي فاصل رقيق او غير رقيق بين الماضي والمستقبل . ان التفريق بين الماضي والحاضر والمستقبل على هذا الصعيد لامر غير وارد .

ان اصح وصف لهذه الحالة هو القول بوجود احداث تترى وتتابع بعضها بعد بعض . اما على صعيد معرفة هذا الواقع ووصف احداثه بالنسبة لقلبية وبعدية حدوثها فيصح التفريق المذكور . نعم ان هذا التفريق لامر نسبي اعتباطي . تقدر ان تأخذ اية حادثة او مجموعة حوادث من سلسلة الاحداث التي تكون مجموعة الكون وتحتزم ما قبلها ماضيها وما بعدها مستقبليها . ويقطع النظر عما اذا رق هذا الفاصل ام لم يرق فان احترام الاشارة اليه باطراد منطقي لامر ضروري جدا للوضوح في التفكير والتدقيق في التحليل .

وهب ان الفكر ينطلق عفويا من الماضي الى المستقبل فماذا يبرهن ذلك ؟ اذا كان لانطلاق الفكر هذا اية مبررات فما هي هذه المبررات ؟ ولا يمكن ان تكون رقة الفاصل بينها من جملة هذه المبررات للأسباب التي سبق ذكرها . وان لم يكن لهذا الانطلاق ما يبرره فوجب على المفكرين الرصينين ان يروضوا تفكيرهم بحيث يضمنوا التخلص من هذا الشطط .

- ٦ -

وهل صح ان هنالك تأثيرا متبادلا بين الماضي والحاضر ؟ ان تأثير الماضي بالحاضر وبالتالي بالمستقبل لامر فهمه غير عسير . اما تأثير المستقبل - وهو لم يوجد بعد - بالحاضر الموجود او الماضي الذي تم تكوينه وانتهى فهمه اصعب . ويلعب بعضهم ، وربما عن حق ، الى ان تأثير المستقبل على الماضي لامر مستحيل . واذا سلمنا بان تأثير المستقبل ( بمعنى مقصد او هدف لانسان عاقل مخطط ) على الحاضر امر يمكن الاقرار به ( اذا الزمنا انفسنا بالاقرار بصحة القول بان الغائية نوع من السببية ) فعدنئذ انما الانسان الفاعل العامل هو المؤثر الحقيقي وليس المستقبل الزمان . واذا جاز هنا ان نستخدم لغة المجاز في وصف الواقع لنقول : « تأثير المستقبل على الحاضر » بالمعنى الذي شرحنا فلا بأس . ولكن

(١) المرجع ذاته ص ٥١ .



كيف يمكن ان نذهب الى القول بأن للمستقبل تأثيرا على الماضي ؟ هذا أمر غير ممكن ضمن نطاق معرفتنا الحاضرة لقوانين الكون ومقدار سلطتنا عليها . فجملة « التأثير المتبادل بين الماضي والحاضر والمستقبل » اذن كثيرة الغموض على الاقل ، وقد أثارت شيئا من سوء التفاهم . وبمعنى من معانيها هي خطأ محض .

وأخيرا انما يرتكب الدكتور زريق غلطة اسلوبية منهجية في مياق محاولته التخلص من التناقض « غير الظاهري » في مفهومه للتاريخ الذي نحن بصدده الآن . فبدلا من ان يشرح اسباب هذا التناقض ، اذا كانت هنالك اسباب قوية مقنعة له ، قد حاول هو ، وربما عن غير انتباه ، أن يشرح ما ينتج عن هذا التناقض ، بكلمة ثانية ، بدلا من ان ينصرف الى شرح وتوضيح علل هذا التناقض ، فقد ركز اهتمامه على معلولاته . ولم يجندا هذا نقعا .

والان هل هنالك أية طريقة لتحاشي هذا التناقض ؟

- ٧ -

هنالك طريقة تتراءى لنا عن بعد . ولكن القبول بها يوجب تعديل مفهوم « التاريخ » في نحن والتاريخ . سنشرح هذا الاقتراح باختصار واقتضاب . ماذا يمتنعنا من ان ننظر الى التاريخ كمجموعة حوادث . واذا اضطررنا - كما هو الواقع - الى اختيار بعضها وإهمال البعض الآخر فسنفعل ذلك بناء على مبادئ واضحة وقواعد مبنية يشرح أهمها الدكتور زريق . فوق هذا - وعلى كل حال - وجب علينا التنبه للتفريق الواعي المنتظم بين الحدث وتعليل الحدث أو تقويمه . ميزة الحدث الاساسية حدوثه في زمان ومكان معينين . اما ميزة تعليله فهي صحة ( أو عدم صحة ) هذا التعليل . وبناء عليه نقول : « التاريخ يحدث » ، أما التعليل فهو من صفات المؤرخين . وكذلك المعرفة وبالتالي الحكم . ويمكن للمعللين ان يكونوا محطتين .

والان يمكننا ان نقول ، دون التعرض لأي تناقض ، : « حكم ذوي الكفاءات ماضين كانوا ام حاضرين ام مستقبلين ( ومنهم المؤرخون ) على اعمالنا وان اختلفت طرق حكمهم واحكامهم » .

- ٨ -

وعلى ضوء هذا ، وتذكرنا ضرورة التفريق بين الماضي والحاضر بحد ذاته وبين

معرفة وتعليقه وبالتالي الحكم فيه ( له او عليه ) ، لا بد من اعادة النظر في الحكم التاريخي التالي : « ونحن نخطئ اذا اعتقدنا ان الماضي شيء مجرد خارج عن الانسان مستقل عن نزعاته وميوله وآماله الحاضرة . هذا هو الخطأ الذي ينطوي عليه موقف المدرسة الموضوعية التي ركزت ايمانها بالصناعة التاريخية » وذهبت بها الى ابعد حدودها « فليس من الممكن معها حاول والكله وسواء ان ينزعزل الانسان عن حاضره انمزالا تاما ليكشف حقيقة الماضي كأنها حقيقة قائمة بذاتها منفصلة عن الماضي بل لا بد لكل انسان ولكل جيل من ان ينظر الى الماضي من خلال اعتقاداته واهتماماته وآماله »<sup>(١)</sup> .

#### - ٩ -

لوتيه الدكتور زريق - ومن المؤسف انه لم ينتبه وهو المحقق الرصين المسؤول - الى التفريق بين الماضي بحد ذاته وبين نظرنا الى الماضي - التفريق الذي يفرضه علينا واقع الحال ، لعدل قسما لا يأثم به من حكمه السابق على المدرسة الموضوعية . ان الدكتور زريق على حق عندما يقول « لا بد لكل انسان ولكل جيل من ان ينظر الى الماضي من خلال اعتقاداته واهتماماته وآماله . وصدق ايضا عندما قال : « ان هيئة هذا الماضي كما تترأى لنا تختلف بحسب قربنا منه او بعدنا عنه وبحسب المنظار الذي ننظر به اليه . ولعلنا لا نخطئ كثيرا اذا شبهناه بالسهول والوهاد والادوية والتلال الممتدة وراونا ونحن نرقى جبلا من الجبال . انه هنالك حقيقة واقعة او قد وقعت ، بلا جدال . ولكننا كلما صعدنا او تحوّلنا في سيرنا تبين لنا منه ما لم يكن ظاهرا قبلا وتبدلت هيئته العامة نوعا من التبدل »<sup>(٢)</sup> . فاذا كان الماضي هنالك حقيقة واقعة او قد وقعت فلماذا « نخطئ » اذا اعتقدنا ان الماضي شيء مجرد مستقل عن الانسان ( الحاضر الدارس المؤرخ ) وميوله وآماله الحاضرة ؟ نعم ان هذا الماضي يتراءى لنا بشكل قد يختلف اختلافا بينا - كما ينتظر ان يختلف - عما يتراءى لغيرنا لاسباب متعددة . ولكن الماضي ذاته ، تلك الوهاد والادوية والسهول المترامية وراونا - نحن متسلفي جبل الحياة المؤرخين ، صانعي التاريخ ، او المتسلفين فيه - هو هو هنالك بعيد عنا مستقل كل الاستقلال . أحبت كليوباترا قيصرا . وهزم نابليون في واترلو . وقطع هنيعل جبال الالب : - تلك احداث ماضية مستقلة

(١) قسطنطين زريق - كتاب نحن والتاريخ ص ١٥٩ .

(٢) قسطنطين زريق - كتاب نحن والتاريخ ص ١٦٥ .

عنا . وقد يكون لها التأثير علينا - اما نحن فليس بإمكاننا في حالتنا الحاضرة من العلم والفعالية من ان نؤثر فيها ، كأحداث ، بشيء . اما تحليلنا لها وحكمنا لها او عليها فأمر يقع ضمن نطاق صلاحيتنا وقد لا يتفق لذلك عليه اثنان . ذلك لان الحادث شيء والنظر اليه شيء آخر . ومن متطلبات البحث العلمي الرصين عدم الخلط بينهما او التنقل من مفهوم أحدهما الى مفهوم الآخر دون انتباه . ان انتقال الفكر العفوي في مثل هذه الظروف لتجديفه في هيكل الفكر .

.. ٩٠ -

ليست الدكتور زريق خصص بعض الوقت لنقد وغرلة المقتبس الآتي وبالتالي لاختلاف موقف معين منه قبل تعرضه للمدرسة الموضوعية .

« ولا يزال هذا اللبس بين الماضي والعلم بالماضي قائما ولعله ناشئ عن شعور اصيل في الانسان بالارتباط الرقيق بين معرفة الماضي والماضي ذاته »<sup>(١)</sup> .

ولكن الظاهر هو انه لم يفعل . وهذا مانأسف له ليس لاننا نعتقد بان حكمه على المدرسة الموضوعية ، كما سبق وبيننا ، يحتاج الى بعض التعديل فحسب ، بل ايضا لان مفهومه للتاريخ يعكس ، لذلك ، شيئا من الرجرجة والغموض والتناقض . وهذا يقود حتما الى ضعف في حكمه في « حكم التاريخ » .

فالتاريخ الواقع - ونعني به مجموعة ( او بعض ) ما يحدث في الكون - لا يحكم الا بمعنى مجازي ضعيف . انما هو يحدث . ذلك، لان التحليل المبني على المعرفة وبالتالي الحكم ليست من صفاته الخاصة . هذا يحكم تحديدنا السابق - الامر الذي لا يلزم اي مفكر بتبنيه كمجرد تحديد . ما يشجعنا على اقتراحه هو انه يساعد من يتبناه ويتنبه له على حل مشاكل الغموض والتناقض وبالتالي المشكلات السطحية المار ذكرها .

وهكذا فلئن نقول : « حكم التاريخ فينا » فهو ان نقول ، ولكن بشيء من اللاكثرائية والاهمال - « حكم المؤرخين ، او بالاحرى ذوي الكفاءات فينا » .

وعندئذ يصبح التاريخ العلم ، ونعني به مجموعة ( او بعض ) ما يحدث في الكون ( اي التاريخ الواقع ) مع احكام المؤرخين فيها وتعاليلهم لها ، وصفا موضوعيا وتقويا

(١) المرجع ذاته من ٧٤ .

للحوادث التي يتمخض بها علمنا الانساني او بعضها . وتتفاوت بالطبع مراتب هذه العلوم التاريخية صحة واستحقاقا بفخارت اصحابها امانة فكرية وسعة اطلاع .

وبالتالي نرى انه ليس للتاريخ الواقع بحد ذاته اية غاية ولا يمكن ان يكون له بحد ذاته غاية : غايته - اذا سمح لنا بتعبير مجازي هنا - تستمد من غائية صانعيه - الهة كانوا ام بشرا .

اما التاريخ العلم فله بحكم تحديده - غاية . تلك هي الوصف الموضوعي للتاريخ الواقع . واذا اردت ان تضم ما يسمى عادة « بفلسفة التاريخ » الى نطاق التاريخ العلم ، وهنا تختلف الآراء ، تقول : « ان غاية التاريخ كعلم تتعدى كونها وصفا موضوعيا للتاريخ الواقع الى تقويم احداث هذا التاريخ واكتشاف وتقويم غائية صانعيه » . التاريخ العلم - بكلمة ثانية - هو ما يتعاطاه المؤرخون او فلاسفة التاريخ . ويصح على هذا التاريخ تحديد الدكتور زريق له اي انه « ادراك الماضي واحياؤه »<sup>(١)</sup> . ومهما يكن من امر التاريخ العلم فان غايته لا يمكن ان تتعدى مضمون هذا التحديد الا ، وهذا شرطهم ، بقدر ما يكون المؤرخ صانع تاريخ . اذا حدث ذلك ، وهو امر نادر جدا ، تصبح عندئذ فقط غاية التاريخ صنع المستقبل .

والخلاصة هي ان ليس للتاريخ الواقع بحد ذاته اية غاية . اما التاريخ العلم فغايته ادراك الماضي واحياؤه . ولا يمكن ان تتعدى غايته هذا الحد الى صنع التاريخ . لصالح التاريخ وحدهم ، وقد يكون منهم المؤرخون ، حق وامتيان صنع المستقبل اي التاريخ .

واذا عجز التاريخ الواقع بطبيعة وجوده عن ان يحكم فانه بالتالي ، وبحكم الواقع والمنطق ، يخسر حقه بالحكم<sup>(٢)</sup> لنا او علينا ، وعندئذ يصبح من الخطأ ان ننتع حكمه « بالقسوة او اللين » « بالجدية » او « بعلوم الجدية » . جل ما يقدر عليه التاريخ الواقع بالنسبة لنا هو مجابهتنا - معشر البشر - بأوضاع قد يكون وقد لا يكون لنا يد في تحويلها وتبديلها .

اما التاريخ العلم فله عن طريق المؤرخين حق اصدار مثل هذه الاحكام . وبالمعنى

(١) قسطنطين زريق - كتاب نهن والتاريخ ص ٤٩ .

(٢) المرجع ذاته ص ٢٢٣ .

الاصيل - للناقلين المسؤولين وحدهم ، وقد يكون بعضهم مؤرخين ، حق اصدار احكام في « نوع مجابتهنا » للمشكلات التي تعترضنا ، في « غابتنا » ، في « نوع الاسئلة التي نسأل » ، في « اصلتنا وعراقتنا » ، وانخرا في مدى تهيننا لحكمهم » . وليس من الضروري ان تصدر مثل هذه الاحكام ضمن نطاق التاريخ العلم وحسب - فقد قل وجود حقل ثقافي انساني لا نجد فيه مثل هذه الاحكام . لذلك واذا بررنا لنفسنا استعمال جملة « حكم التاريخ فينا » نضطر ان نبرر ، لنفس الاميباب ، قولنا : « حكم الاقتصاد » فينا ، او « حكم السياسة » فينا ، والمحاولات البشرية كالكيمياء ، وعلم الحياة ، والفيزياء ، الخ . . . . ولأننا لا نريد كما يدل الواقع ، ان نستعمل هذه التعابير فأصبح من الانسب ، او هكذا نظن ، ان لا نستخدم ايا منها « حكم التاريخ » غير مستش .

وهناك عدة اسباب ندعوها - اذا احسنا بثقل وطأتها المنطقية - الى الافلاع عن استعمال جملة : « حكم التاريخ » . وليس هذا بعهد ذاته بالامر للمهم . المهم هو ما يتضمنه هذا الافلاع من جهتها على مستوى المعتضدات : - نعني عدم القبول بصحة نظرية « حكم التاريخ » .

- ١٢ -

لئن تقبل بحكم التاريخ هو ان تلزم نفسك بقبول نظريتين تمتد جذورهما في حقل ما وراء الطبيعة (Metaphysics) ، وهكذا فتبقيان خارج نطاق التحقيق العلمي . هاتان النظريتان هما : الاولى ، وجود عقل او مذبر ما وراء التاريخ يسيطر على امور التاريخ ويدير احداثه حسب خطط مرسومة ، والثانية ، الايمان بأن هذا التخطيط للتاريخ وحوادثه هو التخطيط الانسب والاخير . هكذا فعل هيجل . وقد اشار الدكتور زريق الى ذلك دون اي تعمق أو تعليق ، ربما لانه ينوي ان يفعل هذا في مؤلف خاص<sup>(١)</sup> . وبقطع النظر عما اذا كان يساير زريق هيجل ام لا فتظل النظريتان - منطقيا - من متضمنات القبول بحكم التاريخ . وطالما هما خارج نطاق التحقيق والاستطلاع العلمي فان وزن الاصرار على الطريقة العلمية في « نحن والتاريخ » يقل كثيرا اذا لم نقل يتعدم بصدهما . وهاتان النظريتان تؤثران ولا شك في مفهوم حرية الانسان وقمعه بالتاريخ ، الامر

(١) لستيفن زريق نحن والتاريخ ص ١٢٤ .

الذي اذا ما تداعى تصدعت معه اجمل ما في مفهوم الدكتور زريق للتاريخ - نعني ايجابته .

ثم ان الحوادث التاريخية - من الوجهة الموضوعية ويقدر ما تقدر ان نتحقق على المستوى العلمي - هي حوادث ممكنة الوجود . قد كان من الممكن ان تحدث على شكل مناير او ان لا تحدث مطلقا . قد كان من الممكن ان تنتصر قوى المحور على الحلفاء في الحرب الكونية الثانية . قد كان من الممكن ان ينتصر نابليون في معركة واترلو ، وهنريكل في اقتحامه روما في عقر دارها . لو انتصر البرابرة على الرومان بدلا من العكس لكان نتاج الحوادث التاريخية غير ما هو عليه الآن ، ولكانت بالتالي كيفية حكمنا على تلك الحوادث غير ما هي عليه الآن . « واحكامنا في التاريخ » كان لا بد لها من ان تتغير .

ان المبادئ والقيم التي يتبناها ابناء هذا العصر للحكم على اعمال ابنائه وغيرهم ، اذن هي شروط مربوطة بانتصار بعض الفئات على بعضها الشاوي . ولما كان هذا الانتصار غير ضروري الوجود - على الاقل على مستوى معرفتنا - « فحكم التاريخ » اذن هو ايضا نسبي . وهل يصح ان يكون مبدأ نسبي مقياسا لنا في الحكم على الامور - الامور التي تؤثر بشكل عميق جدا في تكيونه ؟

ولرب عمل اعتبره بعضهم جريمة لا تغفر هو ذاته بالنسبة لقوم غيرهم بطولية مشرفة . نعم انه بالامكان تخفيف حدة النسبية . ولكن ، مع ذلك ، تبقى نقطة واهية جدا عندما تلازم تطبيق مبدأ « الحكم والتقييم » .

- ١٣ -

وفضلا عن ذلك لئن تقبل « حكم التاريخ » هو ان تقرر ضمنا نظرية في القيم قد تكون جد خطيرة . تلك هي ان تؤمن بأن كل ما يحدث هو حق وعدالة . هذا اذا اردت ان ترد اصل « حكم التاريخ » الى المستوى التطبيقي الواقعي فنفصله عن المستوى النظري للاحكام . بكلمة ثانية ، ولكي نتخلص من نسبة الحكم في احداث التاريخ ، النسبية المتأصلة في طبيعة المعرفة والتحليل والتأويل يمكنك ان تعتبر « حكم التاريخ » مرادفا « لحوادث التاريخ » او « لوصف موضوعي » لهذه الحوادث . عندئذ تضع رجلك في فخ تلك النظرة الخطرة في القيم - اي القول بأن كل ما يحدث هو عدل وحق . فهل يرضى الدكتور زريق ان يلزم نفسه بقبول مثل هذا المبدأ ؟ لا يتطلب الانسان اضطلاحا عميقا واسعا على الحوادث التاريخية ليتحقق من خطأ هذه النظرية . اننا نعرف من مراقبة حياتنا

اليومية - الخاصة منها والعامه - انه انما كثيرا ما تقع حوادث الظلم والفساد . اذن حكم التاريخ لن يكون الحكم النهائي .

هل يمكن ان نعالج بين انتصار او نجاح قضية ما وبين صحتها او عدالتها ؟ ان اتخاذ موقف ايجابي على هذا السؤال يحمل صاحبه مسؤولية السداجة . لا اظن انه يوجد من لا يقدر ان يعطي عشرات الامثال على انتصارات الباطل وبالتالي على خطأ النظرية المدروسة . اذن عندما نحاول ان نهرب من نسبة « حكم التاريخ » تقع في ورطة تعريض اتقنا لتحمل مسؤولية الايمان بنظرية ظاهر خطؤها .

والخلاصة ان « حكم التاريخ » اذا استخدمت ، وكثيرا ما استخدمت واسميء استخدامها ، فان لنا ، لذلك ، بعض المبررات . ولكن هذه المبررات تصح في سياق خاص فقط .

فالافضل عدم اللجوء الى هذا الاستعمال . وهكذا يكون ما قاله الالماني شيلر : « ان تاريخ العالم هو محكمة العالم »<sup>(١)</sup> هو قول مقبول عندنا بالاستناد الى بحثنا السابق . وكذلك ما ذهب اليه الفيلسوف الالماني هيغل من ان « العقل المطلق هو الحكم النهائي »<sup>(٢)</sup> . ( هذا اذا ما سلم بإمكانية معرفة ، والتحقق من ، وجود مثل هذا العقل - الامر الذي يشكك به - والذي هو على كل حال خارج عن نطاق هذا البحث ) . اما ما قاله عداهم بصيغة « حكم التاريخ » والذي شاع الحديث عنه ،<sup>(٣)</sup> فهو عندنا قول شعري فيه من الغموض ما فيه - الغموض الذي قد يقود وكثيرا ما يقود - الى التخييط الفكري والسطحية .

#### - ١٤ -

واذا كان الامر كذلك تدهور شرط اساسي من شروط الابداع - نعني قول الدكتور زريق الذي سبقت الاشارة اليه بان الابداع لا يمكن ان يتم من جهة شخص ما لم يسبق ويحكم له التاريخ . فاذا كان التاريخ الواقع لا يحكم<sup>(٤)</sup> ، واذا كان التاريخ العلم

(١) فسططين زريق - كتاب نحن والتاريخ ص ٣٢٢ .

(٢) المرجع ذاته ص ٣٢٢ .

(٣) فسططين زريق - كتاب نحن والتاريخ ص ٣٢٢ .

(٤) راجع المقطع ١٠ من هذا البحث .

بحكم<sup>(١)</sup> ، ولكن بصورة مجازية فحسب ، ويشكل يشوبه الغموض ، والنسيية ، وحينما الخطأ المين ، وحينما الانغماس في نظرات ما وراء طبيعية ( ميتافيزيكية )<sup>(٢)</sup> وقد يساء لذلك فهمه ، وإذا كان الحكم ميزة أصيلة للناقد - المؤرخ أم غير المؤرخ - الذي قد يكون نفسه صانع التاريخ ، فأصبح ، لذلك ، الشرط المذكور أما بدون فائدة بتاتا وأما بذني فائدة جد هزيلة . في الحالة الأولى ، يصبح إرشاد الدكتور زريق للظالمين في صنع التاريخ ، أن يكونوا صانعي تاريخ - الإرشاد الذي لا يزيد في معارفهم وبالتالي ينحصر في توجيههم توجيهها تاما . وفي الحالة الثانية - ويقطع النظر عن امكانية اساءة فهمه وهزال معناه - يعني : « تكونون صانعي تاريخ إذا اتفق ووصفكم بذلك مؤرخو المستقبل » . ولكن هذا الارشاد الاخير يضع العربية امام الحصان . وبين ان ليس لمثل هذا الارشاد اية قيمة توجيهية . ان كتابة بعض المؤرخين عن رجل ما انه كان بطلا لا يفيد ذلك البطل شيئا في توجيهه ، انتباهه الى المزايا التي يمثلها وهو يقوم بأعمال البطولة والتي استحق لاجلها تلك الكتابة . . . . وفي الحالين يتألم مفهوم الدكتور زريق في التاريخ ، وفي حكم التاريخ ، . ويحقق ، لذلك ، في تمام الارشادات التي يقصد ان يقدمها للواقعيين الطامعين في صنع التاريخ .

#### - ١٥ -

(٣)

والأهم من هذا وذاك تتبخر احلام الطامعين بتوضيح متطلبات الاستحقاق وشروطه - خصوصاً عندما يتأكدون من أن هذا الاستحقاق بالذات قد يلعب دور المقياس الحضاري المميز لفلسفة اجتماعية معاصرة تفاخر العقائد المتداولة وتدعي افضلية منهجية وفكرية صامدة .

وإذا عجز نحن والتاريخ عن تقديم إرشاد موضوعي وعملي على ذلك ، وقد عجز كما تبين لنا من الملاحظات السابقة ، فإن إشاراته الى « وعلونا بالتالي أكثر استحقاقاً لحكم التاريخ »<sup>(٤)</sup> وامثالها تصبح مجرد كليشيهات تبشيرية قد تحرك فينا نوازع طموحة

(١) راجع المقطع ١١ من هذا البحث .

(٢) راجع المقطع ١٢ من هذا البحث .

(٣) راجع للدكتور ، « اية ثقافة هي ثقافة بيان قصر ككافة في لبنان » ، ٩ ، ١٩ ، ٢٥ حزيران سنة ١٩٧٣ ، والدم الأول من هذا الكتاب .

(٤) راجع كذلك : ا - مسططين زريق ، المرجع المذكور ، ص ٣٥٤ .

ب - المقطع الرقم ٤ من هذه الدراسة .



ودوافع خيرة مشكورة ولكنها لعموميتها ولنقص التمهيص في مختلف متطلباتها الضرورية ، لا تصح ان تؤمن موجّهات مفيدة للطامحين في صنع التاريخ بيننا .

- ١٦ -

قد يبرر هذا العجز في تقديم لائحة كاملة تامة لشروط الابداع للطامحين في صنع التاريخ امران اصيلان تمتد جذورهما في واقع الانسان التاريخي : الاول ، هو ان البطل التاريخي لا يصنع صنع اليد ، والثاني ، هو ان هذا البطل لللك ، مهما حاول واستعد يظل هنالك بعض القضايا التي تقع وراء حدود معرفته وسلطته فما عليه اذن ، وبالنسبة اليها ، الا ان يستعد لتقبل ومعالجة المفاجئات غير المنتظرة . يعمل صانع التاريخ ، بكلمة ثانية ، ما يقدر عليه من انهاء وتقوية نفسه وشخصيته . وفوق هذا يظل نجاحه مرتبطا بعوامل او جذور مجهولة منه كل الجهل . ومن هذه الزاوية تنقلب او يجب ان تنقلب ، لغتنا في وصف هذا الواقع من لغة تلوم المؤرخين وفلاسفة التاريخ لعجزهم عن ابراز جميع متطلبات البطولة الى لغة تقدر مجهودهم لانسجامهم مع الواقع الذي تشعب جلوره فتبرز بعضها للعرض والدراسة والتحليل والمناقشة وتخفي بعضها اختفاء لا يبقى معه لهؤلاء من حيلة الا الاشارة اليه عن بعد وبغموض الايماء والتكهن . تلك هي المجاهيل التي يحس بها ولا تعرف . وقد يكون مجرد الاحساس بها مظهرا من مظاهر بعد النظر وعمق التأمل . اما استكهان علاقة هذه المجاهيل بمجرى التاريخ وتأثيرها بالحياة الانسانية فهو من الخوارق - يطالب بذلك الانبياء لا المؤرخون ولا فلاسفة التاريخ .

## مكيافيلي، نظرة النوازن الأدبي في التاريخ

« متاملاً ، الآن ، بمسيرة الأمور الانسانية عبر التاريخ ، اعتقد ان العالم ككل يبقى على وضع واحد قلما يتغير إلا بتفاصيله - الخير فيه يوازي دائماً شره »<sup>(١)</sup>.

انها لفكرة تبحث على التأمل .

وانها « لتعبير عن رأي »<sup>(٢)</sup> يستحق النقاش .

ونظرية علمية ؟ تتحقق على أكثر من صعيد . أولاً ، لا تدعي الشمولية ، « فقلماً » الواردة في صيغتها تقصم ظهر الشمولية قصماً وتزعزع ، لذلك ، ادعاءها شرف « النظرية » .

ثم ان وحداتها الاساسية : « الخير » و « الشر » « واليوازي » غير محددة بالدقة التي تسمح بتطبيق مبدأ التحقق من الصحة أو الخطأ عليها .

ونعرف ، فضلاً عن ذلك ، ان الخير والشر ، على الأقل بالنسبة لجميع ما يتعلق بالسياسة وبالاقتصاد وبالتالي بالتاريخ الانساني ، هما مفهومان نسبيان وبالتالي تختلف قيمهما باختلاف الوحدات : وقائع ، أحداث ، مبادئ ، أناس<sup>(٣)</sup>، عصور التي نقيّمها بمقتضاها .

---

(١) مكيافلي ، مقدمة الكتاب الثاني من المظارحات .

(٢) المنهجية والسياسة ، للمؤلف ( طبعة ثالثة ) مزينة ومفصلة ، دار العلم للملايين ، بيروت ١٩٧٧ .

(٣) الواقعية السياسية ، للمؤلف ، دار النهار للنشر ، بيروت ، ١٩٧٠ ، القسم «رابع » قيم وأعمال ، ص ١٥٣ وما بعدها .

وهكذا يصبح من الصعب علينا ، من زاوية المنهجية المؤتمنة ، ان نحمل هذا القول على عمل الجلد ، نظرية علمية . وبالتالي ، ومن باب اول تسقط عنها صفة الصحة (أو ، وللاسباب ذاتها ، الخطأ) .

ثم نثير السؤال العملي : ما هي اهمية الأخذ بمثل هذا القول على حياتنا اليومية ؟ ما هو تأثير تبنيها لها ؟ هل تقدم او تؤخر في نوعية تصرفاتنا الحياتية ؟ ومواقفنا من الناس واحداث التاريخ هل تتغير عندما نتبناها عنها عندما نتنكر لها ؟

قد تكون ولدى البعض الذين هم من طبيعة معينة مصدر طمأنينة الى أن العالم الذي نعيش فيه يتخلله شيء من العدالة : التوازن بين خيره وشره . ولكن يظل هذا الاطمئنان ، كمصدره ومبرراته ، غامضا عاما يجدر بالإنحاء . ومن هكذا منطق ومنطلق قلما يستفيد الميمنون بالعمل المخطط والتفكير الدقيق .

## «التاريخ مجبول بالمأساة»<sup>١</sup>

### ١ - توطئة

ضياح فكري وهيب يتحكم بهذه المقدمة المثيرة .

من مظاهر هذا الضلال الفلسفي الاستعمال المتناقض المثلول للكلمة ، أو بالأحرى المفهوم « مثالي » . فهي تطوي على مدح حيناً وعلى قدح حيناً آخر . وسترى ذلك مثلاً بوضوح في مطاوي هذه الدراسة .

ومن الدلائل الأعمق على ذلك التخييط النظري تضارب تيارين حول امكانية معرفة « الحقائق الخفية الأخيرة » . هل هي قابلة للكشف العقل العلمي فيما لو توفرت الظروف المواتية ؟ أم هي « بجوهرها ستطمس وتدفن ولن تعرف في المستقبل على الإطلاق ، لا في المستقبل القريب ولا في المستقبل البعيد » ؟

ويقف « التشريع » ، بمعناه المنهجي الدقيق<sup>(٢)</sup> ، شاهداً مفجعاً وحاسماً على ذلك التعثر المنهجي الذي هو من أخطر السبات ، بل من أخطر الأسباب أيضاً ، للضلال المعني - ذلك الضياح الفكري المقصود في موضوعه هذا التحليل .

وحصيلة ذلك ؟ « نظرية » ؟ بل قل تصوّرات في التاريخ تؤكد على عتمة جوهر

---

(١) مقدمة للدراسة بعنوان « نيكسون وفورد والسياسة الأميركية » ، بقلم الدكتور شارل مالك ، النهار ، الأحد ١ أيلول ، ١٩٧٤ .

(٢) وهو كلاً عطا فكري كبير - وإن شائنا . راجع للمؤلف المنهجية والسياسة ، طبعة ثالثة مزيّنة وممتعة ، دارالعلم للملإين ، بيروت ، ١٩٧٨ ، بحث « التشريع » .

احداثه وظلامية تغلف اسراره الحاسمة . وهكذا يُقطع الامل قطعاً لا وصل له من معرفة القضايا الجوهرية في التاريخ ومن امكانية انصاف ابطاله وصانعيه . في اطار معتم ومظلم كهذا يصبح البحث في « انصاف ابطاله » او « عدم انصافهم » خطيئة منهجية وبالتالي فكرية ، لا تختص . ومن هذه الزاوية تصبح الموضوع « التاريخ مجبول بالمأساة » ، كتنقيصها المنطقية ، ضرب من الضرب بالغيب ، حتى لا نقول ضرب من الهراء .

وهكذا يصبح التاريخ ، علماً<sup>(١)</sup> ، مقتصر على دراسة القشور والسطحيات والامور الثانوية ، ومعالجة التافه من الاحداث . وذلك بحكم طبيعته لا بحكم الخضوع لضرورات الظروف القاهرة التي تجذب الجواهر والاسرار الحاسمة عن الدارس . ان بعض هذه الحقائق يضح لظروف تاريخية هو أمر مقبول تاريخياً . وهذا يصحح معنا على الحقائق الجوهرية وعلى السطحيات . ولكن هذا الضياع ليس امراً حتمياً . انه من صدف التاريخ . وهكذا يظل ، منطقياً ونظرياً ، قابلاً للكشف والمعرفة . خطر الموضوع المطروحة انها تجعله حتمية منطقية ينبع من تعريف للتاريخ ، من مفهومه « مجبولا بالمأساة » حسب التفكير الشارلوكي . والانكى من هذا كله ان هذا الضرب من التاريخ هو نتيجة ، وان تكن نتيجة غير مسندة لحسن الحظ ، للتبخير على مذبح « المسؤولية الشخصية » ، « والخير العام » .

لو كانت عتمية التاريخ بحقائقه الجوهرية وظلامية جوهر احداثه الحاسمة نتيجة مسندة منطقياً وعملياً ، كما يعتقد الدكتور مالك ، لممارسة المسؤولية الشخصية في القضايا الهامة والانصياع للخير العام ، لكننا جوبهنا باختيار مريع : - نعمتي الاختيار بين علمية التاريخ بمعناه ، امكانية الكشف عن جميع القضايا وجوهر الاحداث بدون استثناء ، على المستوى النظري من جهة ، وبين امكانية ممارسة المسؤولية الشخصية وتقديم الخير العام على المبادئ المعيارية والاجتماعية الأخرى .

ولاعتبرنا ، وأيا كان اختيارنا - وهو على الحالين خسارة ضخمة في اطار المقاييس المضارية التي نعيش ، والمقدمة الشارلوكية هذه ، موضوع التاريخ مجبول بالمأساة بهذا معنى ، مثلاً راعياً من أمثلة بيان الخلف . ولكن هذه الموضوع او المقدمة ، ليست ، لحسن

---

( ١ ) هذا حتى وان سلمت بأنه علم . راجع للمؤلف تاريخ ليشان السياسي الحديث ، الجزء الاول ، الاستقلال السياسي ، الاولية للطباعة والث : بيروت ، ١٩٧٨ ، ص ٢١ ، وللك الجزء الثاني ، بناء دولة الاستقلال ، المؤسسة الجامعية للدراسات ، بيروت ، ١٩٨٠ ، الفصل الاول ، « علمية التاريخ » .

حظ التاريخ والحضارة التي نعيش، ولحسن حظنا أيضاً، بذلك المثل . انها بالاحرى مجرد مثل واضح للتوتولوجيا<sup>(١)</sup> .

ولا تتناقض ، كما سنبين ، علمية التاريخ وممارسة المسؤولية الشخصية في الامور الهامة . كما وانها لا تتناق مع الالتزام بتطبيق الخير العام مقياساً لتصرفاتنا الاجتماعية .

قد يكون تاريخ صانعي التاريخ في الواقع مجبولاً بالمأساة . وقد يكون تاريخ ريتشارد نيكسون ، رئيساً للولايات المتحدة الاميركية ، مثلاً صادقاً لذلك . ولكن ، وهذا المهم ، تظل هذه الافتراضية ، حتى وان تحولت بعد البحث والتدقيق الى نظرية علمية موثوقة ، مجرد صورة واحدة من الروف الصور التي يعج بها عالم التاريخ والتي يمكن أن يتطلبها تاريخ صانعي التاريخ . ولذلك أن يقال : « ان التاريخ بمعنى مطلق تاريخ ، مجبول بالمأساة » ، هو ان يُعمَّم ، خطأ ، نمط واحد من انماط التاريخ المتعددة والمتنوعة ليصبح نمطاً تاريخية طبيعية لا تفر الاستثناء ولا تسمح به . تلك خطيئة مزدوجة : خطيئة منهجية ، ان تعميم حيث لا يصح التعميم ، وخطيئة فكرية حضارية: ان ننظر الى نمط واحد من ملايين الانماط الممكنة وكأئها القاعدة التي تتحكم بها جميعاً دون استثناء .

هذا فضلاً عن ان هذا النمط ذاته يبقى مجرد تصور وحسب لمجرى التاريخ ومسيرته . ويبقى ، هكذا بعيداً جداً عن مستوى النظرية التاريخية المسؤولة . وهكذا يبقى هذا مسخاً فاضحاً للتفكير العلمي في التاريخ . يشترك والتفكير الايديولوجي ، وبالتالي التفسير الايديولوجي للتاريخ ، بعناصر متعددة . ولذلك ، وان جزئياً ، فهو اسوأ ، منهجياً ، وبالتالي فكرياً ، من التفسير<sup>(٢)</sup> الايديولوجي .

## ٢ - هل تعرف الحقائق التاريخية ؟

لنبداً بالسؤال : هل تعرف الحقائق التاريخية ؟ ويتراجع جواب الدكتور شارل مالك عن هذا السؤال بين موقفين متضاربين . فهو يقول :

« الحقائق الخفية الاخيرة لم تكشف بعد فهي رهن البعد التاريخي الهادي الصافي الذي لم يتوفر بعد » .

---

(١) لقد سبق لنا توضيح هذا اللفظ المطلي . راجع لذلك من دراسات هذا الكتاب بحث : « الصيدي والاستجابة في فلسفة التاريخ » .

(٢) راجع لبعض سمات هذا التفسير للمؤلف تاريخ لبنان السياسي الحديث الجزء الثالث ، القرار ، المؤسسة الجمعية للدراسات ، بيروت ، ١٩٧٩ ، التهيد ، والقسم الثاني .

يعطي هذا المتنبس الانطباع بان الحقائق الخفية ستكشف يوما . « انها لم تكشف بعد » . وربما اتى يوم تكشف فيه . ذلك لانها « رهن البعد التاريخي الهاديء الصافي الذي لم يتوفر بعد » ، والذي ربما يتوفر فيها بعد . ومتى توفر مهد السبيل لمعرفة تلك الحقائق المعنية ؟ .

ويقول ايضا :

« ولا يوجد ضيان انهم ( اي صانعي التاريخ ) في المستقبل سينصفون » .

وماذا يعني انصافهم غير ان الامور ستوضع في نصابها ؟ اي ان الحقائق الخفية ستظهر . ومعها تظهر براءتهم على الاقل من التهم المسوقة ضدهم خطأ او بقصد التشويش عليهم والشويه ، او ، ومن زاوية اكثر تفأؤلية ، تظهر اعمالهم البطولية او توضحياتهم الشخصية في خدمة الخير العام .

صح انه لا يوجد ضيان لذلك . ولكن امكانية المعرفة تبقى واردة . انه من المعقول ان تعرف جميع الحقائق التاريخية يوما وحيثما تتوفر الشروط الموضوعية لهذه المعرفة . قد لا تعرف جميعها . واذا حصل ذلك ، فيكون من باب الصدفة او من نوع الامور العارضة في التاريخ . ليس بمستبعد انها لن تعرف . اذ ليس هنالك ضيان لمعرفةا . ولكنها ، ان عرفت ، فلا تكون تلك المعرفة امراً مستهيناً . بمعنى انه يتعارض وجوه الحقيقة التاريخية الخامسة .

هذه هي بالضبط النظرة التقليدية في التاريخ . وتجاهل هذه النظرة مع الاعتقاد بان التاريخ علم او يمكن ان يكونه - اي انه سائر في طريقه الى الغاية العلمية المنشودة - اي معرفة الحقيقة التاريخية<sup>(١١)</sup> . بكليات ثانية ، ليس بطبيعة احداثه وقضاياها ما يقضي عليها قضاءً مبرماً ، او يحتم عليها ، أن تبقى متحجبة عن العقل وتظل بالتالي بمنأى عن متناول الاساليب العلمية ووسائل الاستقصاء .

ولو بقي الدكتور شارل مالك على هذا الموقف لما اثار قلق احد . ولكنه يجتار ، او اتفق له ، ان لا يبقى . وان كان قد اختار ذلك عن وعي وتصميم فان هذا الاختيار من حقه . غير ان تبعات هذا الاختيار لها مجرر المدققين . وتلك الحيرة لا تفتأ ان تلقي ظلالا

---

(١١) ويختلف هذا الموقف عن الموقف التالي ، الذي يتألم من خطأ منهجي ، اختلافاً ملأ . « ... انه ليس من افعال بريئة ، او افعال ذات طابع خبيث ، الا وتكشف حقيقتها في نهاية الامر » ميشال جوبير ، « ألساق » ، البصيا القديمة للوحشية والحوادث ، العدد ١٩٩٧ ، الجمعة ١٧ تشرين الأول سنة ١٩٧٩ ، ص ١١ .

طويلة ودكناه على رصانة الدكتور المذكور العلمية ومسؤوليته الفكرية . ذلك لأن موقفين متناقضين من قضية واحدة امر لا يقره المنطق ولا تتسامح به الجندية العلمية .

اما موقفه الثاني المناقض للاول وللنظرة الكلاسيكية الى التاريخ فيتجلى في المقتبس التالي :

« واعشى ان جزءاً من الحقيقة - وقد يكون الجزء اللب - سيظمس ويدفن ، ولن يعرف في المستقبل على الإطلاق ، لا في المستقبل القريب ، ولا في المستقبل البعيد . »

كان هنالك أمل ، عبر الموقف السابق ، بإمكانية التوصل الى معرفة « الحقائق الخفية » الأخيرة فيها لتوفرت بعض الشروط المناسبة . ويقضي الموقف المدروس حالياً على ذلك الأمل . انه يؤكد ، ولو من منعطف الحشية ، ان جزءاً من الحقيقة سيظمس الى غير انكشاف « لا في المستقبل القريب ولا في المستقبل البعيد » .

وبما يزيد في حدة الحشية ان الجزء المرشح للدفن الابدى في غياهب النسيان ، « قد يكون الجزء اللب » .

### ٣ - عتمة طبيعية ام تعتيم ؟

وعملية الطمس تلك هل هي تابعة من طبيعة الاحداث التاريخية ؟ هل هي « حتمية » تاريخية ؟ قد تجل قراءة المقتبس السابق الى مثل هذا الموقف . ان عتمة التاريخ هي من جوهر الاحداث التاريخية ذاتها . هذا احتمال .

واحتمال آخر يتكشف للقارئ المدقق . ليست العتمة ، عبر هذا الاحتمال ، من طبيعة التاريخ . انها بالاحرى ، كالمطلب الاخلاقي ، تميز بين « ما يجوز » و « لا يجوز » فعلة . انها فعل تعتيم - وهو امر يقرره صانعو التاريخ ذوو العلاقة من اصحاب القرارات الحاسمة .

ويختلط الاحتمالان في المقتبس التالي :

« ذلك لان صفة جوهرية من صفات الاحداث التاريخية ان بعضاً من اسرارها - وفي الغالب البعض الاهم والحاسم - لا يجوز افشاؤه » .

فمن جهة ترى الاشارة الى « صفة جوهرية من صفات الاحداث التاريخية » . ومن جهة اخرى ، وفي المقتبس ذاته ، تقرأ التقرير الارادي لما يجوز ولما لا يجوز البرح به من اسرار التاريخ . الاشارة الاولى تعبر عن طبيعة الاشياء والقراءة الثانية تبين امراً قد يستند الى صفات الاحداث ولكنه لا يتقيد بحكم الضرورة به . الاولى تبين موضوعياً والثانية



تصف ذاتيا . وقد يجتمع الموضوعي والذاتي هنا وقد لا يجتمعان . ويختار الدكتور مالك جمعها بل يصر عليه وبالنسبة « للبعض الأهم والحاسم » من اسرار التاريخ .

وسيان كانت العتمة المكتنفة لاسرار التاريخ المهمة وجوهر احداثه الحاسمة طبيعية ام كانت مفتعلة ، تظل عائقا ، نظريا ومبدئيا ، دون معرفة « اللب » التاريخي ودون معرفة « الأهم والحاسم » من اسراره .

#### ٤ - التشريع المنهجي

ولكي لا تسرب هذه المعرفة من شقوق تلك « الحتمية المفتعلة » ، « الحتمية » القائمة على التمييز بين « الجائز » و « غير الجائز » ، يسارع الدكتور مالك الى محاولة سد تلك الشقوق عن طريق التشريع .

ولقد مرّ معنا مثل على هذه المحاولة : اصراره على الجمع بين الصفة الموضوعية للحدث التاريخي والقرارات الجائز ، او اللاجائز ، الذي يتخذ صانع التاريخ . ولما كان هذا الجمع ، اصلا ، من مهمات صانع التاريخ نفسه ، ولما كان صانعو التاريخ ليسوا من عجيبة واحدة ، كما تبين قراءة التاريخ بوضوح ، ولما كانوا لا يصبون على قالب واحد ، اصبح ذلك الجمع الذي يصر عليه الدكتور مالك عملية قد يستجيب لها بعضهم وقد لا يستجيب .

ويغرق الدكتور مالك في التشريع حين يشير الى الديبلوماسية المثالي<sup>(١)</sup> :

« ان الديبلوماسية المثالي يأخذ معه الى القبر اكثر من نصف اسراره » .

لاحظ تعبيره « اكثر من النصف »<sup>(٢)</sup> . انه له نكهة علمية . ولكن بأي مقياس علمي يقيس ذلك ؟ وكيف يتحقق من ذلك ؟

ويخف طبعاً ، ومن هذه الزاوية ، زاوية التعريف الاعباطي ، في ميزان المثالية ، ثقل من قلت اسراره التي يأخذها معه الى القبر عن النصف ؟!

ولكن التاريخ علم تجريبي اختياري ، واصدار القرارات القبلية فيه غلطة منهجية لا تغتفر ، وكذلك التعميم القبلي . او اذا فضلت تنقص قيمة تلك القرارات ان هي اتت عن هذه الطريق .

(١) « في مثالي عن الديبلوماسية في الموسوعة البريطانية » .

(٢) « اطلب اسراره » كانت دجاجة بالفرس الوصفى للفصود . غير انها عامة جفا . ولذا تنقصها الصفة العلمية .

وماذا لو حصل ما لا يجوز مثلاً ؟ والتاريخ مليء بالاحداث التي لا يجوز . عندها يعرف البعض من اسرار الاحداث التاريخية - وربما البعض الاعم والحاسم ، هذا على الرغم من كونه « لا يجوز افشاؤه » .

هكذا تنسرب المعرفة ، وهذا احتمال واحد من عدة ، عبر شقوق تلك « الحتمية المفتعلة » . هل تنتفي عند هذا الحد صفة « الجوهرية » عن صفات تلك الاحداث التاريخية . هذا مخرج سهل للحفاظ على موضوعية الحتمية التاريخية ولكنه مخرج يدور في حلقة التوتولوجيا المفرغة .

وماذا ، بعد ، عن تحلي الديبلوماسية عن مثالبه ؟ وكم هم الديبلوماسيون « المثاليون » في التاريخ ؟ ويقطع النظر عن عددهم ، تظل امكانية تحلي الديبلوماسية عن مثاليته ، تقض مضجع « النظرية » المطروحة . هذه « النظرية » تكاد تنهار تحت وطأة الضغط القاسم للظهر من قبل هذه التقريرية لدى الانسان - وصانع التاريخ غير معفى من تلاعب رياحها ولا هو محصن ضد اعاصيرها العاتية .

ويظل امر تقرير الصمت عن اسرار التاريخ او البوح بها خاضع لحكم صانع التاريخ نفسه . وعليه ان يقرر في خضم تعصوف بامواجه العاتية رياح الاعتبارات الموجاء . فان باح بها قسم ظهر تلك « الحتمية المفتعلة » التي يستند بها الدكتور مالك موضوعته .

غير انه - صانع التاريخ - قد يرغب بالصمت عن سر من اسرار التاريخ كما يرغب الدكتور مالك . ولكن لماذا ؟

« ليس لان احدا لا يعرفه ، ولا لانه يحط بقواعده ، ولا لان فاعليه جبناء ، بل لان افشائه يضر بالخير العام ، ويفسد التطور السليم لرفاهية الشعب وسلامة اوضاعه في الحاضر والمستقبل » .  
« في سبيل بلادهم واهدافها الاخيرة » .

نعرف ان بعض صانعي التاريخ تبثوا هذه القيم . غير ان جميعهم لم يخضعوا لهذه القاعدة . في الواقع من الشطط ان ندعوها « قاعدة » على الاطلاق .

وانه لمن المثالية البيوتوبية الطوباوية حقاً ان نذهب الى ان الخير العام هو المثل الاعلى لجميع اوحى لاكثرية صانعي التاريخ « المثاليين » .

وهل « الخير العام » مفهوم دقيق يتفق على مقوماته جميعها جميع الديبلوماسيين « المثاليين » ؟

ثم أن هذا المبدأ ، هذه « الحقيقة » في مذهب الشارللكية ، ينضج لبدأ آخر -  
« حقيقة » أخرى - المسؤولية الشخصية .

وتكثر التساؤلات حول هذا المبدأ بالذات وحول كيفية تطبيقه من قبل صانعي  
التاريخ « المتألمين » . فإذا لو قرر أحدهم عدم الصمت عن أسرار الآلهة ، آلهة التاريخ ،  
أو أحد هذه الأسرار ؟

وماذا لو قرر ذلك في ضوء فهمه للمسؤولية الشخصية التي يتمتع بها ؟ ألا يضرب  
بذلك محاولة التعقيم التي تلف مفهوم الموضوع المطروحة على بساط البحث ؟

ولما كان البعض يعرف هذا السراذ « ليس لأنّ أحدا لا يعرفه . . . » فما من ضامن  
أكيد للتستر عليه . ولهذا يصبح من التهور بمكان أن تقول مع الشارللكية أنه سيدفن  
ويطمس « ولن يعرف في المستقبل على الإطلاق لا في المستقبل القريب ولا في المستقبل  
البعيد » .

#### • - المسؤولية الشخصية .

ويقع الدكتور مالك في خطأ التشريع عندما يقرر ، وبالنسبة عن أصحاب العلاقة ،  
ما هو من حقهم أن يقرروه أو أن يقرروا عكسه :

« ولذلك يقرر المسؤولون عن هذه الأسرار ، بتعهد واع خالص ، ومسؤولية شخصية تامة ، أن  
يقروا طي الكتان الأيدي » .

ولكن هؤلاء معرضون للخطأ<sup>(١)</sup> وفي هذا القرار بالذات . أم ، ولاهم  
« مثالون »<sup>(٢)</sup> ، أنهم لمعصومون عنه ؟

فإن قرر أحد هؤلاء المسؤولين ، أو جميعهم ، الكتان ، وكانوا مخطئين ، سدّوا هم  
بأنفسهم طريق أنصافهم هم أنفسهم من جهة وخدمة الخبر العام من جهة ثانية. الأمرين  
الذين يتطلبان ما يرفضه الدكتور مالك - ألا وهو أن الحقيقة ينبغي أن تعرف ، أو على  
الأقل من واجب المهتمين التفتيش عنها بجدية واختلاص وبأمل أنها ستظهر عليهم ،  
وعبرهم ، على الملأ اجمعين .

---

(١) وهذا من جلة الشقوق التي لتثير اليها سابقا .

(٢) لي هذا الاطار تصيح « التالية » ضربا من القدر والنفد .

وهذا تشريع آخر ويرتبط بالمسؤولية الشخصية .

« المسؤولية تجاه الشعب وحضارته وتطوره وسلامته وصالحه ، هي ذاتها جزء من الحقيقة<sup>(١)</sup> ، بل هي أهم جزء منها ، وإذا تعارضت هذه الحقيقة مع حقيقة أخرى ، اعني حقيقة فعل او قرار ما قد يكون هو ، في الدرجة الاولى ، وراء الاحداث ، فقد قضى وبقى ، على هذه الحقيقة اي حقيقة الفعل او القرار » .

قد يكون بعض صانعي التاريخ ممن يتمنون الى هذه المدرسة . ولكن ليس من الضروري ان يتبنوا جميعهم هذا المقتبس . وليس من حق الدكتور مالك ، من باب اولى ، ان يفرضه عليهم . ففي هذا العمل ، وان بررته حماسته لبعض القيم الحضارية التي بها تميزت جميعا ، قهر للحرية الاصلية التي يتمتع بها ، او يمكن ان يتمتع بها ، صانعو التاريخ - الحرية التي ، من نتائجها المعقولة ، التعديل المبرر لمقولات الشارلمالكية .

« ففي الشؤون التاريخية الحاسمة المسؤولية الشخصية هي فوق الحقيقة ، بل هي الحقيقة ، وهي التي تقرر اي حقيقة اخرى آخر الامر » .

أن الانسان الفرد مسؤول شخصياً عن مواقفه وقراراته هو امر تقرر به منذ زمن غير وجيز . ولكن هذا المبدأ يصعب على جميع المواقف الانسانية والافراد الطيبين بدون استثناء . وليس محصورا في الشؤون التاريخية الحاسمة وحدها . ربما تجلت اهميته في هذه الامور اكثر من غيرها . تبقى علاقة هذه المسؤولية بالحقيقة . وهنا تنحصر الشارلمالكية بالاجرام . ويكتنفها الغموض . وعلى وجه التخصيص ، وبالاختصار ، ماذا تعني بالقول : ان المسؤولية الشخصية هي التي تقرر اي حقيقة اخرى آخر الامر » .

لندع جانبا مفهوم « آخر الامر » الذي قد يعني لشارل مالك كما لماركس وانجلز<sup>(٢)</sup> ، الهروب من حكم التفتيش الواعي عن الحقيقة بمعنى صحة النظرية ، وتأجيل هذا الحكم الى القدر القيا بعد ، او « آخر الامر » .

(١) يظهر ان « الحقيقة » المشار اليها غامضة وعلمة وبتايريزكية .

(٢) ا - راجع مثلا الفريدريك انجلز الاشتراكية العلمية واليهودية . - مقطع « المفهوم المادي للتاريخ » - حيث نقرا : « ... ينبغي ان نفحص عن الاسباب النهائية (Final Causes) او الاسباب القسوى للتغيرات الاجتماعية والثورات السياسية ، لا في رؤوس الرجال ولا في صحن نظرم وبعد هذا النظر للمعلول بالحقيقة والعدالة الاذنين بل في تغيرات طرق الانتاج والمبالغة » . ( التوكيد لنا ) .

ب « وهكذا مثلا تكون القضية الغشبية عن الغري الدافعة التي .. واعية كانت ام غير واعية ، وبالفعل غالبا ما تكون غير واعية . خلف وراء دوافع الرجال الفاعلين في التاريخ ، والتي تكون القوى الدافعة النهائية والحقيقية للتاريخ ، عندما لا تكون الغشبية تنفيذا عن دوافع الناس افرادا ، مهما عظمت ، بل عن تلك الدوافع التي تحرك جماعير كبيرة ، شعوبا كاملة ، واقول ثانية ، طبقات كاملة من شعب ما » . ( التوكيد لنا ) .

يبقى ان تقرير الحقائق منطق خاص به تلعب عبره المسؤولية الشخصية دورا هاما ولكنه ليس الدور الطائفي او الشامل او المنحكم .  
وليست المسؤولية الشخصية ، من تلك الشرفة ، « فوق الحقيقة » . كما وانها ليست « هي الحقيقة » .

وترتبط المسؤولية الشخصية بالقرارات الحاسمة في معرض التغير المصمم في مسيرة التاريخ . وتخلق هذه القرارات ، في حال نجاحها ، امورا واوضاعا تساعد على كشف او طمس الحقائق المتعلقة بها . وهكذا تكون المسؤولية الشخصية عنصرا واحدا من مجموعة كبيرة العدد من العناصر التي تتساند وتتساعد لتقدر ، مجتمعة متضافرة متكاثفة ومتضامنة <sup>(١)</sup> على تحقيق التغير المرجو .

ويصبح المقتبس التالي ، من هذه الزاوية ، خاضعا لعملية عصر قاهرة :

« قضى على الحقيقة من اجل الحقيقة ، حكمت الحقيقة على الحقيقة بالأعلن » .

ويتجاذب هذا العصر القاهر حتى يشوه الشكل والجوهر معا .

مع هذا التحفظ وبشيء ، وبأشياء الكثير من التسامح والتسامل ، نعرف كثيرا من الامثلة التاريخية - وفي حياتنا اليومية الاعتيادية - مما يصح عليه هذا القول بعد توقيعه وتشر غسيله المعصور بقهر وحقد ربما .

غير ان ذلك لا يجعله مبدأ عاما في التاريخ . تظل الفجوة بين هذا القول الصحيح ، احيانا ، والمبدأ العام في التاريخ ، اي السنة الطبيعية التاريخية - تقول تظل تلك الفجوة بين الاثنين واسعة وعميقة . ولا يصح التغاضي عنها . والتحول عنها ضرب من التحول . وقد تترتب عليه مخاطر فكرية وعملية معا .

---

(F. Engels, *Ludwig Feuerbach and the End of the Classical German philosophy «nature and History»*).

ج - راجع كذلك للولف ، جس لدوات في علم الاجتماع السياسي ، طبعة الديلم في السياسة ، دراسات عليا ، كلية الحقوق والعلوم السياسية والادارية ، في الجامعة اللبنانية ، طبع واستنسخ الرابطة ، العام الدراسي ١٩٧٦ - ١٩٧٧ ، ص ٥٩ .

(١) - راجع للمؤلف المنهجية والسياسة ، طبعة ثالثة مزيدة ومنقحة ، دار العلم للملايين ، بيروت ، ١٩٧٨ ، بحوث : « طموحات النهجية » ، « واتراح الحقيقة » ، « والاتزام » .

ب - وكذلك للمؤلف ، الاخلاق والمجتمع ، طبعة ثالثة ، بيروت ، ١٩٧٤ ص ١٢ - ١٥ .

ولماذا تجاهل الحالات التاريخية الكثيرة التي « حكمت فيها الحقيقة على الحقيقة » بأن تعلن ؟ ألانا نعانده موضوعه التعظيم المطبق على اسرار الالهة - الاله التاريخ ؟ انه التفسير الايديولوجي للتاريخ بأحد مزلقه الكلاسيكية .

## ٦ - حكم متهور

كما انه من التهور غير المنبرر اطلاق الحكم التالي :

« فالزعم ان التاريخ لا بُدَّ ان يكشف عن الحقيقة ، وان الحقيقة بكاملها يجب ان تعرف ، هو زعم تجريدي سخيف ، لا ينبغي اليه الا التالين<sup>(١)</sup> المترجون » .

هذا الزعم زعمان في الواقع : زعم تجريبي خاطيء - أنَّ التاريخ لا بد ان يكشف الحقيقة بكاملها - ذلك لان التاريخ قد يكشف وقد لا يكشف عن الحقيقة ، واذا ما توقع بعملية الكشف هله فقد يتفوق جزئيا وحسب - اي يتعرف على بعض الحقيقة وليس بكاملها - والزعم الثاني هو زعم معياري اخلاقي ادبي : « ان الحقيقة بكاملها يجب ان تعرف » . وهذا هو اعتراف بواقع غير مرضي - ان الحقيقة غير معروفة : وتقرير بان معرفتها واجبة - اي ان تغيير هذا الواقع واجب .

« وهكذا نرى ان هذا « الزعم » يشويه بعض التشويش ويتلبسه الخطأ . اما تهمة « السخف » المسوقة ضده فشيء آخر .

على كل نحن نقول ان السعي الى معرفة الحقيقة - تاريخية او غير تاريخية - واجب علمي . ويفترض هذا الاعتماد الاساس لمجمل حضارتنا الحاضرة . وان نعرف الحقيقة لهُ خير من ان لا نعرفها - وهذا ما يبرر سعيها ورأيتها وكشف خباياها .

ويبقى السؤال المهم ، لانه عمل وتاريخي ، هبَّ ان المقتبس المدروس على حق ، الامر الذي يخالف الواقع كما بينا ، فكيف الخروج من مأزق ذلك « التجريد السخيف » وتلك « المثالية المتفرجة » ؟ قد يكون هنالك اكثر من نوع لمثل هذا الخروج . ولكنه بالتأكيد ، ومهما كان نوعه ، ليس بالذهاب بالتاريخ في داهية - الذهاب الى حد القول بالتاريخ « المغمور اللب » و « المظموس الجوهر » - اللهم الا اذا اعتبرت مغرجا مسؤولا ما يعبر عنه الشاعر بقوله : « كالمستجير من الرمضاء بالنار » . او المثل العامي الدارج :

---

(١) ظاهران والمثالي « هنا لا تستعمل للمديح والاطراء . ويضفي عليها التعبير « زعم تجريدي سخيف » قليلا بمقوتة .

« نقل من تحت الدلفة الى تحت المزاب » .

أما نحن فانتا نحن يصغون ، جوابا على السؤال المطروح ، الى نصائح منهجية المؤتمنة . ومن هذه النصائح : ان التاريخ علم تجريبي ، وبالتالي ، نخطيء ان نحن شرعنا فيه ، وتزداد خطيئتنا اذا شرعنا قليلا . وان الحقائق فيه يمكن ان تكتشف ، فعلينا واجب التفتيش عنها بمسؤولية وجدية . وان بعض هذه الحقائق ، وبالرغم من انها مبدئيا قابلة للاكتشاف ، قد لا تكتشف بالفعل اطلاقا . وان عدم اكتشاف ما يطمس نهائيا منها ليس من جوهر الحقائق ولا من طبيعة التاريخ بل من صفاتها العابرة والعارضة الامور التي قد يصبح الانسان دارس التاريخ وصانعه قادرا يوما على التغلب عليها .

## ٧ - مأساوية التاريخ

في ضوء هذه النصائح ، ولا نقول : « الحقائق » يصبح التصور المأساوي للتاريخ ، كما يعبر عنه المقتبس التالي ، غير مدعوم بامانيد علمية ومنطقية بل بالاحكام المنهورة والتشريعات غير المبصرة والاراء المسبقة - وجميع هذه الاعتبارات تشويبات ايدولوجية لا معطيات علمية .

« التاريخ مجبول بالمأساة ، بمعناها الاغريقي العميق ، اعني بمعنى حتمية اليأس التام من التاريخ اذا كان التاريخ كل شيء » .

لماذا يكون التاريخ كل شيء ؟ ويبقى السؤال : هل التاريخ كل شيء ؟ سؤالاً تجريبياً قد يكون الجواب عليه ، بعد البحث والتدقيق ، بالنفي كما قد يكون بالاجاب .

ويقطع النظر عن الجواب المسند لذلك السؤال يظل كون التاريخ مجبولا بالمأساة او غير مجبول بالمأساة سؤالاً آخر يختلف عن الاول بسلامته ، وبالتالي ، بالجواب عنه - هذا على الرغم من ان السؤالين من فصيلة واحدة - الفصيلة التجريبية الاختبارية - ولذلك لا يصح التعميم المطلق على كليهما . قد يكون التاريخ مجبولا بالمأساة وقد لا يكون .

كما ان التاريخ ، وبصفته علم تجريبي ، لا يتعرف علميا على الحتمية . ليس في التاريخ حتمية<sup>(١)</sup> - وحتمية اليأس غير مستثناة؟ ومن باب أولى ؛ ليس فيه « حتمية اليأس

(١) لقد اعتقد البعض ان تعرض الاحداث التاريخية لبد السببية هو ما يسي بالحتمية مع هؤلاء تصحح المشكلة اسمية . اننا لا ننفي خضوع مسيرة التاريخ «<sup>١</sup>» السببية . ومع ذلك نفضل ان لا نقصف الاسباب وعلاقتها وبالنتائج الخاضعة لمبدأ السببية بالحتمية . لان هذه العلاقة ليست ، كالعلاقة المنطقية ، تورد من بينها موارد التناقض ، التي هي موارد التهلكة للفكر المؤزول والمعمولات الحضارية الجادة .

السام . هذا تشريع آخر لا تقره المنهجية المؤتمنة ولا تدعمه الوقائع التاريخية ولا الاحداث .

ثم أن البحث بالتاريخ بهذا المعنى المجرد ، وفي هذا الاطار بالذات ، هو بحث غير مضمون النتائج منهجياً . اي تاريخ ؟ تاريخ من ؟ ذلك لان التاريخ بجمله هو تواريخ عنه - تواريخ اسم وتواريخ رجال . وليس مستهجناً ان يكون تاريخ نيكسون مثلاً تاريخاً مجبولاً بالمأساة ، او تاريخ نابليون او تاريخ قورده . اما ان يكون تاريخ جميع صانعي التاريخ بدون استثناء مجبولاً بالمأساة فهو ضرب من التشريع غير المؤتمن . وهو حكم قبل في محاولة تجريبية - كما وانه تعميم لا تدعمه حوادث التاريخ . والظاهرة التلوغية لا يصح ان تصبح مبدأ عاماً .

والبحث بالتاريخ ككل هو بحث مختلف ، منطقياً ومنهجياً ، عن البحث في تاريخ بعض الرجال وبعض الامم . الثاني جملة تحقيقية تقبل السدس كما تخضع للاثبات والاسناد . اما الاول فبجمله لا تحقيقي ، وبالتالي ، يصبح البحث بصحتها او عدم صحتها ضرباً من العبث .

وبعد هذا كله ، من يقبل بالحكم التالي قاعدة عامة ؟  
« من هنا الصليان الصامتة التي يبدلها صانعوا التاريخ . من هنا تضحياتهم الشخصية الحقيقية ، التي لا يريدون ان يمتروا احداً بها والتي لا يريدون حتى ان تذكر ، في سبيل بلادهم واهدافهم الاخيرة » .

وقد عرف التاريخ امثال هذه الصليان . هذا واقع تاريخي لا يصح ان يُنكر . وقد يعرف منها اكثر واكثر . غير ان امثلة « الصليان الصامتة » هذه هي فصيلة واحدة وحسب من مجموعة من الفصائل التي تحتوي عليها صفحات التاريخ وسجلاته .  
وقد تعدد انواعها اكثر في المستقبل .

يظهر ان الدكتور مالك اراد ان يقيم من الفصيلة المعروفة تاريخياً معرفة معترف بها نوعاً يطفى على جميع الفصائل الاخرى فبدعم مبدأ عاماً يدخل في صلب التاريخ وله . انه يجعل الظاهرة التجريبية العارضة - المأساة - مبدأً فكرياً وتاريخياً عاماً وضروباً . لقد قلب وصف الظاهرة العابرة الى عنصر جوهري في تعريف التاريخ . وهذا هو الضياع بعينه بلغة المنهجية الرصينة . انه ، بكلمات متغايرة ، انزلاق ، واعيا كان ام غير واع ، في مهاري التصوير الأيديولوجي للتاريخ .



فهو حين يقول : « من هنا تحملهم الصامت لكل اتهام وكل ظلم وكل افتئات » ، يصف واقعا يحصل في التاريخ . وكثيرا ما يحصل . غير انه ليس بالشرعية التاريخية التي لا تخالف .

وهل لنا في النهاية ملاحظة سيكولوجية نفسانية ؟ هل كانت جميع الاعتبارات السابقة والانتقادات تفاعل ، هي او اشباحها ، في لا وعي الكاتب حين اقدم على تقديم هذه المقدمة فحدث به الى القول التالي : ؟

« اني اقدم على عاويتي هذه بتردد وتواضع تامين ، محفظا لنفسي باعادة النظر في المستقبل في اي حكم اطلقه الآن » .

ان اعادة النظر هذه من بديهيات المنهجية العلمية المؤتمنة . لماذا اذن الخوض بالبديهيّات ؟ اهو الشعور بالذنب المرافق للخطايا العلمية التي توضححت في سياق هذا البحث ؟ ام ان المبدأ ذاته ، على بدائيته المنهجية ، لا يزال غامضا لدى الدكتور شارل مالك ؟ ومهما يكن من امر تبقى اعادة النظر هذه حقا طبيعيا لمطلق باحث مدقق . وقد تصبح احيانا وفي اطار المناقشة الايجابية المسؤولة واجبا ادبيا تدل مجابته والاخذ به على الشجاعة الادبية للمراجع معيد النظر .

حسبنا ان تكون هذه الدراسة قد ساهمت بقسط في توضيح تلك المراجعة وتعجيل اعادة النظر الموعودة . ويكبر فعزنا بقدر ما تسهم تلك المراجعة واعادة النظر في تثبيت اركان الحضارة التي بها نعتز وترسيخ قيمها وبلورة حقائقها وجلاء الغوامض عن تاريخها وتحرير صانعي التاريخ فيها من العقد والاختلاء .

## أيد ثقافة هي ثقافة ، بيان ، قصر الثقافة في لبنان ؟

### أهمية المشروع

ظاهرة « قصر الثقافة في لبنان » ظاهرة طموح تستحق التشجيع وذلك بصفتها غاية  
بحد ذاتها وبصفتها وسيلة لتحقيق غايات حضارية انسانية نحن باشد الحاجة اليها .

وتزداد أهمية هذه الظاهرة ، وبالتالي مسؤوليتنا بمساندتها ، عندما ينظر اليها في  
اطار محاولات مماثلة متكررة سبقتها ولم تقدر على الحياة والاستمرار .

« نعرف ان هبات من الاعتزام الصادق نشأت في لبنان ، وما ان هبت حتى خمدت ونلاشت  
كالبخار . نعرف ان هبتنا هذه قد يكون مكثريا لما المصير » ( ذاته )<sup>(١)</sup> .

واننا لنضن بمصير كهذا ان يلحق بهمة كتلك . وخوفا من ان تلقى هذه الهبة ذاك  
المصير نسارع الى دعمها وتوجيهها . وربما كان افضل انواع الدعم ، وفي هذه المرحلة  
بالذات ، توضيح ، او المساعدة على توضيح ، مفهومها الاساسي وارساء اسس بنائها  
الفكرية على مبادئ حضارية وعلمية ومنهجية تصمد لعاديات النقد واعاصير الاختبار  
فتمكن بصمودها هذا ، من اثبات وجودها في عكمة التاريخ .

وتتمتع تلك الظاهرة من زاويتنا نحن - من زاوية فلسفتنا الاجتماعية - بنوع خاص  
من الاهمية .

---

(١) القى البيان المذكور شارل مالك في قصر الثقافة بعد ظهر السبت الواقع فيه ١٩٧٧/٥/٧ . جريدة النهار ، العدد  
١٣١٦٨ بتاريخ ١٩٧٧/٥/٨ ، ص ٩ .

## البعد الالهي للانسان .

فاننا إن شكرنا من صميم قلوبنا « هيئة تعنى بشؤون الثقافة وتجمع الموهوبين وتشجعهم في عملية الخلق » ، فلاننا نؤمن بان هذه العملية تعتبر ذروة الانجازات الانسانية : انها البعد الالهي للانسان<sup>(١)</sup> . قبوركت النفوس والجهود التي تسهم ، ويقدر مساهمتها ، في عملية التبادع !

هذا في الجوهر والغاية - جوهر المشروع وغايته والروح التي تحركه فتدفعه دفعا يؤمل في ان يكون خلافا هو بدوره .

### مثالب البيان

غير ان « البيان » الذي اعلن التصميم على المشروع بهذا المشروع لم يستقم نفسه وهذه الروح - الامر الذي نأسف له كبير اسف .

تتملك هذا « البيان » تناقضات داخلية وهلهلة وغموض وورجرجة تتنافى واصل الخلق كما تتجاف وترويض الشخصية المثقفة المهينة للابداع !  
نتعرض فيما يلي غالبية هذه الشوائب . ههنا الأبعد تصويبها .

### الانسان والثقافة

« اذا كان الوجود الحقيقي هو الانسان الشخص الكائن الفاعل ، فالثقافة هي الانسان الكائن المثقف . كلامنا عن الثقافة ، اذن ، هو الكلام عن المثقف والمثقفين » .

« التركيز في الثقافة ، اولا وقبل كل شيء ، ليس على الافكار والنظريات ، بل على الانسان الموجود ، الثقافة هي البشر المثقفون » .

اذا صح هذا الادعاء اصبح اسم « قصر المثقفين » اصح من « قصر الثقافة » - هذا بالطبع اذا أريد للاسم ان ينطبق على المسمى .

ولكن ذاك الادعاء ليس بصحيح .

لنقترض ، تسهلا للبحث ، ان « الوجود الحقيقي هو الانسان الشخص الكائن الفاعل » - مع العلم ان هذه الموضوعات تصح ان تكون موضوع بحث طويل ومجهد . وقد

---

(١) راجع لملك للمؤلف الحقوق الانسانية ، بيروت ، طبعة ثانية ، ١٩٦٩ ، ص ١٨٦ ، خافة المكتب .

لا تصمد في النهاية . وما إن نخطى هذه القضية حتى نجعلها ، في « البيان » ، قضية فكرية منهجية هامة : « الثقافة هي البشر المثقفون » . هل هذا صحيح ؟

ردة فعلنا المباشرة على هذا السؤال هي النفي . البشر شيء والثقافة شيء آخر . وقد يتلاقى الشئان وقد لا يتلاقيان . قد يكون من الصعب الاصرار على وجود ثقافة بدون بشر - خصوصاً من زوايا فلسفات متافيزيكية معينة . ولكنه من السهل ، بل من الواجب ، الاعتراف بالواقع الانساني الذي يستقيم وصفه بالقول : « هنالك بشر ليسوا بمثقفين » . ولأن هذا القول ينطبق على الواقع اللبناني ، أصبحت لقصر الثقافة مهمة ذات قيمة مستقبلية ، بل مهمات . لو كان جميع اللبنانيين مثقفين لانتفت ، او على الأقل خفت ، الحاجة الى قصر الثقافة .

والثقافة صفة ، او مجموعة صفات<sup>(١)</sup> ، يكتسبها بعض البشر - مهما كانت طرائق اكتسابها وعملية هذا الاكتساب صعبة ومعقدة ، ومهما اختلف المسؤولون حول اصولها وانسب مبادئها .

واذا كانت هنالك اهمية للتركيز على الانسان ، فإن هذه الاهمية تكتسب من كون الانسان مهيناً لأن يكون مثقفاً - وان ينسب متفاوتة . على كل ، يختلف هذا الانسان بعد تثقفه او تثقيفه عنه قبل هذه العملية التثقيفية . فهو ولا شك قبل الثقافة شيء ، وهو بعد الثقافة شيء مختلف تماماً . وهكذا وبقدر ما تعمق بالبحث وبالتفكير في هذه القضية ،

---

(١) ويصر الدكتور شارل مالك ، كما تبين من اجابته على سؤال الأب مونس على التلفزيون اللبناني ، على نفي هذا الاعتقاد . بل يذهب الى انه « كلام فارغ » . هكذا يحدد السيف او يصرح ساحر . غير ان الدكتور مالك نفسه عاد فحدد « الفلسفة » هو بدوره بعضاً من الصفات : كون شربل مثلاً ، قد احتير من قبل المسيح . وهكذا يكون « التفكير الكبير » قد وقع بالناقض ، مرة اخرى ، دون ان ينتبه الى ذلك . ولكن الآلاف للنظر ، وخصوصاً تلفزيونياً ، كان لدى الغضب ودرجة العصبية « اللذان استحكما به وهو يؤكد على ان تعريف « الفلسفة » او « الثقافة » ، وضمان طبعها « الثقافة » بالجوء الى كونها « مجموعة صفات » هو « كلام فارغ » .

عندها قال احد المراقبين الاذكياء : « لقد اخرج فأخرج » .

كان بإمكان الدكتور شارل مالك ان يرتفع ببحثه هذا ، وفي اطار التعلق التلفزيوني على بحثنا ، عن مستوى « القرويات التواضعات » من على السطح ، الى مستوى العالم المفتوح والرسين والتواضعات مع المتواضعات طلباً للمعرفة ، فيكرم بجملة او جملتين باعلامنا مفهرمة للمقياس الذي يميز على اساسه بين « الكلام الفارغ » والمازغوي والكلام الطافع بالمغزى .

( نادرة على التلفزيون بمناسبة تقديس المطراي شربل غلوف ، مساء السبت بتاريخ ٨ تشرين الأول سنة ١٩٧٧ . على الفضائين ٤ و ٧ . ) . بيروت ، لبنان .

تؤكد ردة فعلنا الاولى وتثبت : الثقافة شيء والانسان شيء اخر . ومن نعم المولى انهما يمكن ان يجتمعا . ويخلق الخلطين المقولتين ضربا من ضروب الالهال لبدأ استعمال اللغة استعمالا مسؤولا .

وتكبر غلطة من يفعل ذلك في معرض التعريف « بالثقافة » وسيلة من وسائل التبادع ، اذ لهذا مقاييسه الدقيقة الصارمة التي ينبغي ان تحترم . وإلا ، هزمت الوسيلة ذاتها الغاية التي كانت ميرر استنباطها . فبدلا من ان تنتهي الى التبادع نتأرجح بين امور تفصل بينها وبين التبادع هواتٌ صحيحة .

### الحرية والثقافة .

ولا يقلل من خطيئة ذلك الخلط اعتبار الثقافة غاية بحد ذاتها . وربما كان هذا الاعتبار ، وان لم يصح دائما وابدا ، نتيجة لذلك الخلط المفضل .

ومن انزل على جليل عدم التمييز بين الثقافة والناس المثقفين مهّد بذلك لنفسه منزلقا آخر : عدم التمييز بين الثقافة والحرية .

ولا شك في وجود احرار غير مثقفين . وهذا واقع حياتي وتاريخي تعج به قرانا للثربعة على رؤوس الجبال بين اعشاش النور واساطير ابطال الشعبين .

قد يكون المستمعون بالحرية الشخصية افضل الناس المهيئين ليكونوا مثقفين . غير ان الحرية شيء والثقافة شيء آخر . هنالك ثقافة احرار . وهنالك ثقافة عبيد . الا اذا اردت ان تعرف الثقافة تعريفا اعتباطيا<sup>(٩)</sup> . تصبح معه القضية بينك وبين من يخالفك الرأي بتعريفها قضية اسمية محض . ولا إخال المسؤل عن صياغة البيان المدروس يرغب في ذلك - خصوصا بعد رجوعه المتكرر الى التراث الحضاري وارباب هذا التراث .

ومع ما للحرية من فضل على جميع المنجزات الانسانية ، ومنها الثقافة ، تظل الحرية شيئا يميزا من الثقافة - هذا مع الاصرار على ان المثقف الحر يفضل كثيرا ، في قاموسنا وعلى سلم قيمنا ، المثقف غير الحر . من اجتمعت لديه الثقافة والحرية معا أملنا بمنجزات انسانية جمة . اما غيره فقليل ما يحرك فينا توقعا مماثلا .

× × × × × × × × × ×

(٩) واذا اختار صاحب البيان ذلك . وله هنا ومنهجيا حق الاختيار . صحت تشبيهه والقبال الثقافي الذي يفتخر بأهل الجبال ومفهومهم لجبال المراء . انهم ، وبسبب ذلك المفهوم ، يضعون غالبا على قدم الفلا بحيث تنمو هي ويبقى قدمها محسورا في قلب الجبال ذلك . يتضمن هذا المفهوم لجبال المراء ان تكون ذات قدم صغيرة .

ومعنى امتازت ، كما ينبغي ان تمتاز ، الحرية عن الثقافة نصيح الفكرة المعبر عنها بالجملة « الانسان العبد لا يمكن ان يكون مثقفا » فكرة خاطئة ، او تعميم أخرج « حللها » ، وان محرمة اصلا ، تشريع منهجي اصاع الحدود المناسبة والروابط المشروعة فوقع في فخ الخطأ في الحكم .

من الصعب حقا ان يكون عبد مثقفا ، او ان يصيره . ولكن هذا ليس بمستحيل !  
ويرتكب الخطأ ذاته ، او بالاحرى مجموعة الاخطاء ، من يقول :  
« والانسان المثقف الحر لا يمكن ان يثبت في مجتمع عبيد » .

على الغالب هذا صحيح . ولكن الطبيعة الانسانية ، كالمهر المجموح<sup>(١)</sup> ان غضب وثار ، لا يمكن التنبؤ على وجه التحديد ، بردات فعلها وباستجاباتها للتحديات التي تحياه . وربما كانت الظروف التي يجابهها انسان فرد او جمع من الناس في « مجتمع العبيد » هذا ، هي ذاتها التحدي الكبير الذي يحرك الشغب بالحرية والافتان بممارستها بطولية تخلق في هذا المجتمع بالذات حركات تحررية عاصفة .

النظرة الواقعية الى الطبيعة الانسانية وتصرفاتها عبر التاريخ تستبعد هذا الاحتمال . ولكنه يبقى احتمالا لا يصح ، من زاوية منهجية مؤتمنة ، أهاله . وانه خطأ كبير ، من هذه الزاوية ايضا ، ان توصلد الباب في وجهه فتمنعه من دخول التاريخ - خصوصا وانت تبشر بالخلق والابداع وتعهده بمعاملة بذورهما واغراسهما بالعناية والحنان اللذين يستحقان .

### التعجب والتواضع

اما التعجب لدى رؤية الجليلد والتواضع فهما من الصفات التي قد يختلف بالنسبة لامتلاكها مثقفون مختلفون متعددون . وذلك لاختلاف طبيعتهم وطبائعهم . وربما كان من التجني الاصرار عليها صفات جوهرية من صفات المثقفين . هذا عندما يبقى معناها محدد ودقيقا ، وقد لا يفيان .

### الاصغاء

اوليس من التجني كذلك الاصرار على الاصغاء صفة جوهرية من صفات المثقف ؟

---

(١) او انه كتعميم اخرج بتاريخ بين التولوجية : ان يكون دائما صحيحا ولكن بفضل تعريف فارغ ، والمفاجآت الاختلافية  
التي لا يمكن ان تكون - حيث لا ينطبق حل الواقع الاجتماعي والتاريخي .  
(٢) تفصل ، الجراء المجموح ، حل ، المهر المجموح .

وكاننا نؤخذ بالمظاهر . لرد هذه التهمة بـ « البيان » :

« المثقف الحقيقي يصني أكثر بكثير مما يتكلم » ، الاصغاء يعني أنك لست كل شيء ، يعني أن موجودا غيرك موجود ، موجودا ينطوي على أسرار ... يجعل بك أن تصني الى همها » .

تستوقفنا شعرية التعبير عن فكرة اجتماعية في آخر هذا المقتبس . غير أن هذا الجمال الشعري ينبغي أن لا يخدر ملكة الحكم عندنا فتضلل .

فأي مقياس هو هذا المقياس ؟ نقيم على اماسه الناس لنعرف من هو المثقف منهم : « المثقف الحقيقي يصني أكثر بكثير مما يتكلم » . لو كان هذا المقياس حقا ، ولو كان هو المقياس الوحيد ، لانتبهنا باحساننا الى تنصيب المهايل ، او بعضهم ، على سدة الثقافة . من حسن حظ « البيان » انه لا يقره مقياسا وحيدا . ولكن ههنا ان نبين انه لا يصح ان يعتبر مقياسا على الاطلاق . فيعزل عن الظروف الاجتماعية والمشاكل المجابهة لا تصح المقابلة بين الاصغاء والتكلم .

ويقطع النظر عما لميرات الاصغاء الفلسفية من فوائده اجتماعية - خصوصا اذا قدمت نصائح - وبالتحديد للثرائين ، يبقى ان تجعلها من « صلب الثقافة » ضريبا من ضروب التجني . هكذا يلوح لنا .

« المثقف يحترم ويحترم » ؟ !

ويعظم التجني عندما يقولك هذا الى قلب غير مبرر للمقاييس التقييمية المتعارف عليها .

« وهذا ( اي الاصغاء ) يقوده ( اي يقود المثقف ) حيا الى الاحترام . المثقف الحقيقي يحترم ، ولذلك فهو محترم » .

فهل من فرق هام ، على فكرة ، بين « المثقف » و « المثقف الحقيقي » ؟ وبين « الثقافة » و « الثقافة الحقة » ؟

ثم ان الاصغاء لا يقود حيا الى الاحترام . احيانا يقود . و احيانا لا .

وهكذا يصبح الاحترام ، في لغة « البيان » ، صفة مصدرها الذات ، تفرضها الثقافة ( ام هي ظاهرة للثقافة ) بعزل عما تتعرض له هذه الذات من مظاهر في المجتمع وتحديدات في الحياة . الاصل ان تحترم من يستحق الاحترام لا ان توزع احترامك ، لا لسبب إلا لأنك مثقف ، على الجميع مستحقه وغير مستحقه . فإن أنت فعلت ذلك

ساويت بين الأشرار والأبرار . وهذا ليس من العدل شيء . وهل يمكن أن يقوم مجتمع ، ليقى ، على غير أساس العدل ؟

والآنكى انك تفترض ، خطأ ، ان المحترم ، ولكونه عتزما او مثقفا ، يكون عتزما .

« المثقف الحقيقي يحترم ، ولذلك فهو محترم » .

ونسيت هنا جيلاً المستغلين الأذنياء من أبناء الجنس البشري . وكثرت التجارب الإنسانية التي تدلل على هؤلاء ونواباهم الاستغلالية المنحطة وبنين خطاك . وانها ، هذه التجارب بالذات ، هي التي تجعلنا « نعجب » - نعجب حتى « الأندهاش » - بحكمة المتنبى الواقعية :

« ان انت اكرمت الكريم ملكته  
او انت اكرمت اللئيم تمردا » .

الاحترام المتبادل المستحق عملية تعددت ابعادها ولا يمكن ان يوفّر شروط تحقيقها انسان واحد فرد مهما تعددت كفاءاته ومهما سمت ثقافته . « كُفّا بؤرهم » .

ثم انك تقول ، وكأنك غير عالم بمضمون تأكيدك السابق ، او كأنك تنكر لهذا المضمون - ونعم التكرار :

« المثقف الحقيقي يعطي كل ذي حق حقه . انه منصف » .

« العدل الصارم في الحكم ، والانصاف الرفيف في التقدير من ... صلب كيانه . المثقف يحكم وحكمه ليس حكماً تعسفياً ولا حكماً ذاتياً يحلوه ، بل حكم قائم على محكمات يعيها تماما ، ويشرحها ، ويعرف اصولها ... » .

### من جوهر الثقافة

هنا نلتقي حول شيء يعتبر من جوهر الثقافة . وتستنتج ان المثقف يقدر ان يصدر احكاما موضوعية فيما يتعلق معا بقضايا الشخصية وبقضايا الناس جميعا .

واذا اردنا ان نبقى هذا الجزء من جوهر الثقافة - اي الموضوعية - فوق الشكوك والشبهات ، فعلينا ان نحرر البيان المدرّس من جميع ما يتناقض واياه - كان هذا التناقض ظاهرا او مضمونا - ومن كل ما يشوش على مفهومها الواضح والمحدد .

وبما قد يشوش على مفهوم الموضوعية - بعض الجوهر في الثقافة - مفهوم النسبية -



« للنسبية » ، من زاوية المنهجية المؤقتة ، مفهومان مختلفان . أحدهما يضرب الموضوعية بالصميم ، والثاني يتسجم معها ويساندها . الأول يتكئ على رغبات الانسان ومشاعره ويتكيف على اهوائه . هذه هي النسبية الاعتيادية . والتخلص منها حسنة بالنسبة للمعرفة عامة وللثقافة بوجه خاص . والثاني ، يستند الى مبادئ موضوعية ثابتة نسبيا ، كالوقائع الطبيعية والظواهر الاجتماعية ، ومستندية كمبادئ المنطق . الأخذ بهذا المفهوم « للنسبية » هو الأخذ بما يقول به العلم ، فنيسته ، إذن ، ليست محرجة لا للمعرفة بوجه عام ولا للثقافة ولا لامكانية الحكم المنصف العادل الموضوعي .

وهكذا فعندما يعلن « البيان » :

« الثقافة ، إذن ، ليست امرا نسبيا ذاتيا اعتباطيا اقررها انا وتقررها انت » فهو يتكرر ، وهكذا ينبغي ان يترجم ، للنسبية الاعتيادية .

اما مفهوم النسبية التي تساندها مبادئ موضوعية ومقاييس مستقلة للحكم فلا يمكن ان يتكررها « البيان » المردوس . انه بالعكس ، كما يظهر ، يساندها :

« المثقف يملك معايير مستقلة يقيس بها الاشياء . وبمعاييره المستقلة يقدرهم ( اي اهل القمم ) ويجدول قيمهم .

المثقف الحقيقي يحكم وحكمه ليس ... بل حكم قائم على محكات يعيها اماما ... . ويعرف من في العالم وفي التاريخ يشاركه فيها » .

« المثقف إذن ، يعيش في القمم مع اهل القمم ، ويملك من مقاييسه المستقلة المستمدة من اهل القمم انفسهم ، القدرة على تعيين ما هي للقمم ومن هم اهلوها » .

والآن ، ما هي هذه « المقاييس » و « المحكات » ؟ ان معرفة هذه « المقاييس » و « المحكات » هي دخول في جوهر « الثقافة » وعبثا نفتش عنها في « البيان » .

واذا لم يتطرق « البيان » الى تلك « المقاييس » و « المحكات بصورة صريحة وواضحة ، فربما ضمنها بعض ماقاله في امور هامة مغايرة .

## التراث والثقافة .

« المثقف ، إذن ، دخل دخولا حميا وانصهر انصهارا عضويا في التراث الحي الواحد الفاعل المتراكم من هوميروس وطاليس الى نيتشه وزولجهنستين » .

قد يكون هذان « الدخول الحميم » و « الانصهار العضوي » - على عموميتيهما

وغموضها - من الشروط المهمة لمعرفة « المقاييس » و« المحكات » . ولكنها طبعاً ليس من عدد تلك المقاييس . انهما يرطان معرفة تلك المقاييس بالتجربة الحية للمثقف - استصداقه للتراث البشري « الحي الواحد الفاعل المتراكم » .

ولكن هل هذا التراث حقاً واحد ؟ بمعنى ما ، نعم . ولكن بهذا المعنى الفضفاض ، لا يفيدنا هذا التراث بكثير او قليل في عملية استنباط « المقاييس » المتبغاة و« المحكات » التي تصلح اسساً للحكم العادل . وعند التدقيق لا بد ان نجبهنا تيارات هذا التراث المتضاربة والمتعددة . ومن تنبه لتعدد تياراته وتضاربها استغرب وصفه « بالواحد » .

وهذا من جملة الاعتبارات التي تزيد في اهمية سؤالنا عن المقاييس وفي ضرورة التعرف اليها .

#### احكام غير مؤتمنة

ولا يسعنا بشي يذكر ، بالنسبة للجواب المتخفى ، الاصغاء الى التوجيه التالي :

« المتخف الحقيقي يعرف من هم البشر الثلاثون او الخمسون الذين صنعوا التاريخ ، ويفهم في سلم اولويات - ويعرف ايضاً ما هي الكتب العقلية المنة ، وما هي الكتب الروحية المنة ، التي افرزوها . ويعرف اين هم احياء اليوم ، ويمجا معهم حيث هم احياء » .

ذلك لان تقرير « البشر الثلاثين او الخمسين » هو حكم قد لا يتفق عليه من سبق واتفقوا على تعيين الاسس التي نفتش عنها . فكيف نكون الحال يا ترى بغياب هذه الاسس ؟

ومن هنا ، ايضاً وايضاً ، اهمية استكشاف تلك « الاسس » و« المحكات » .

كما وانه لا يسعنا بشي يذكر تذكر القول التالي :

المتخف الحقيقي يعرف حقب التاريخ وعهوده ويميز بينها .

ونذلك للاسباب ذاتها التي ذكرت سابقاً . بل يقف بنا على شفير الهاوية - هاوية

التناقض .

فهو يذكر نيتشه في عداد ابطال هذا التراث الحي . ثم ينتهي الى القول :

« المتخف الحقيقي ، اخذ ، يعترف ، ويفر ، ولا يتمرد ، ويتجبر » .

اوليست شهرة نيتشه في تاريخ الحضارة الانسانية ملازمة لتمرده ؟ وربما كان يستحقها بفضل هذا التمرد .

وهكذا ما لم نتمسك « بالمقاييس » و « المحركات » ، نظل احكامنا عرضة للظنون .

### متضاربات

ولا يلبث « البيان » المدروس ان يسقط في هاوية المتضاربات .

« والمثقف الحقيقي يعرف » .

هذا من جهة . ومن جهة ثانية ، وتبريرا للتواضع « الذي يدعو اليه صفة جوهرية للثقافة » يقول :

« الانسان الحر المثقف المتعجب يتواضع : اولاً ، لانه ليس كل شيء ،

ثانياً لانه يكاد يكون لا شيئاً بالنسبة الى كل شيء ، ثالثاً ، لانه يعرف ان الشيء الزهيد الذي هو ايله قد يكون خاطئاً او زائفاً ، رابعاً ، لانه يجد نفسه بالفعل في حال تعجب غريب امام كل شيء » .

فأي عارف هو ذلك الذي « يعرف » و « يعرف ان الشيء الزهيد الذي هو اياه ( ومنه طبعاً معرفته ) قد يكون خاطئاً او زائفاً . ثم ان المبررات ، اولاً ، وثانياً ، وثالثاً ، هي مبررات تدعم القول بان المتعجب ينبغي ان يتواضع أما الرابع ، فهو يصف المتعجب . واذا صح هذا الوصف ، جعل اللجوء الى الاعتبارات الثلاثة السابقة تعبيراً عن ضياع فكري او تمخبط منهجي .

وأي تعجب هو ذلك التعجب الذي يظهر امام كل شيء ؟ انه حقاً « لغريب » . ثم ، الا يصبح هكذا تعجب مملاً حقاً ؟ الا نحسر ، هكذا ، ميزة التعجب ذاتها ؟

وهكذا ، وفي رحلة تفتيشنا عن « المقاييس » و « المحركات » ، نكون قد زلت بنا القدم في مهاوي التناقضات - او ، قد ضعنا في مآهات نحسر فيها بعض المفاهيم الاولى معانيها المحددة .

### القيم الكبرى

ربما كانت عاولتنا هذه ، متمحورة حول القيم الكبرى ، اوفر حظاً .

« المثقف الحقيقي ، اذن ، يقول بالقيم الاخيرة الكبرى ، وهي ليست اكثر من خمس اوست » . مما لا شك فيه ان الاخذ ، قولاً وفعلاً ، بالقيم الاخيرة الكبرى هو من جوهر الثقافة . ولكن ما هي هذه القيم بالضبط ؟ او ليس تحديد عددها ، وان بصيغة مترددة

ومرجحة ، تشريعا غير مبرر؟ - خصوصا عندما لا تذكر بالاسم - ام انها ذكرت لاحقا  
ومنها الكرامة والحرية والحقيقة ؟

وهل المسؤولية احداها ؟

« المثقف الحقيقي انسان مسؤول يضبط نفسه . ويعرف ان اعينا خفية تراقبه . يعيش في حضرتها  
يخافها » .

وانا ان مللنا بان المسؤولية صفة جوهرية للانسان المجتمعي ، ومن باب اولي ،  
للانسان المثقف ، فاننا نتردد كثيرا في تعريفها تعريفا يستند الى « الخوف من الاعين  
الخفية » المراقبة . وان جوبهنا باصرار على تعريفها هكذا ، فاننا نقر ان هذا النوع من  
المسؤولية هو ادنى مراتبها واوطى درجاتها . اما قمة المسؤولية فتتجلى حيث يحل الالتزام او  
الاقتناع الداخلي محل الرادع الخارجي ويستبدل الخوف من الرقابة بالثقة بالنفس والتعاطف  
مع القيم والمبادئ المتبناة . اعلى درجات المسؤولية ان يقوم المسؤول باعماله ، وان يتخذ  
مواقفه عن ثقة بالنفس وعن اقتناع بصحة وسلامة المبادئ التي يخدمها والقيم التي يفرس  
بذورها في ارض الواقع الحياتي ، وبصرف النظر عن « العيون التي تراقبه » . ذلك لان  
القيم والمبادئ التي يسهر اصحاب تلك « العيون » المراقبة بنية تحقيقها وتشجيعها تكون  
قد أصبحت جزءا لا يتجزأ من طبيعة المسؤول المروضة بالتربية الصحيحة والممارسة  
الرصينة والدخول الحميم في التراث الحسي والانصهار به . عندها يصبح من غير  
الضروري ان « يخاف » الانسان المسؤول احدا لا ارسطاطاليس ولا بولس ولا ذاته ولا  
غوته وحتى ولا الله - لا لانه لا يحترمهم او لانه ملحد ، بل لان مبادئهم وقيمهم  
وصاياهم قد أصبحت مبادئه وقيمه بعد تدقيق وتعمق وتبحر ، وعن شغف وحرارة ايمان .  
اما ان « يرتعد امامهم » ، فهذا مما يثير الشفقة .

ثم ان الخوف يتجافى ، وربما يتناقض ايضا ، مع ممارسة الحرية الاصيلية ،  
وبالتالي ، وللاسباب ذاتها ، مع تطبيق المسؤولية اعمالا حياتية ومهات .

ومرة ثانية ، عبر رحلتنا السندبادية المفتشة عن « المقاييس » و « المحكمات » ، نرا  
نضيق في متاهات ترجرج معها بعض المفاهيم الاولية الى حد تحصر معه معناها المفيد .  
فبدلا من ان نتحدد معنا وامانا بمبادئ الحكم السليم العادل المنصف و « مقاييسه »  
و « محكماته » ، يتأبشا شعور مؤلم لحسارتنا المعاني الاصيلية لمفهوم « التعجب »  
و « المسؤولية » .

هل نقطع الامل بايجادها ، فتنتهي تفكيرنا عنها ؟

ربما كان ذلك من الحكمة الواقعية بمقدار .

### البعد الكوني للثقافة

ولا شك في ان للثقافة بعدها الكوني او العالمي . ومن هذا المثل « مخاطب المثقف الانسان كإنسان في اي زمان ومكان » هذا صحيح .

ولكن هل من العدل ان نحرم الثقافات القومية من شرف الانتماء الى « الثقافة » وذلك بفضل تعريف « للثقافة » معين ؟ ولماذا لا يكون للثقافة درجات وملم ؟ اوليس هذا هو الاصوب في وصف الحركات الثقافية عبر التاريخ ؟ اوليس هذا هو الاقرب الى وصف الواقع الحياتي المعيش اليوم ؟

وفي هذا الاطار المدرج ، نجد النصيحة التالية مياقها المناسب - هذا مع العلم ان « الكل » فيها تمهرها بالتعنت .

« ركز على الحق ، ركز على الانسان ، ركز على اللطائف ، ركز على الكل ، ومن هذا التركيز تنحدر كل فائدة لك ولامتك وللثقافة وللعالم » .

### تعريف عام للمثقف

والمثقف كيف نتعرف عليه ؟ يجب اننا نطمح في معرفة ما اذا كنا من اهل تلك الثقافة ام لا ؟

انه يتقن ، بلغة « البيان » اللغات الغربية ، وعلى الاخص الالمانية والفرنسية والانكليزية . وانه لا يفتش من مواجهة التحليلات . وان كانت هذه صفات عامة جدا وظواهرات سطحية ، فاليك بالتعريف الشعري العام التالي :

« المثقف الحقيقي ، اذن ، هو الذي سمح له بحضور وليمة الوجود الكبرى . هو الذي دعي الى هذه الوليمة العطيجة والذي قبل الدعوة ، والذي حضر الوليمة بالفعل ، والذي تلقى اللسان مأكلاها وشاربها الروسية المائلة التي لا تحصى ، والذي نهل وارتوى منها ، واصبحت جزءا لا يتجزى من كيانه . كل ذلك في غير تمرد ، ولا سقد ، ولا كسل ، ولا غرل ، ولا تيم . ولا نهرب ، ولا تكبر زائف ، ولا قصر نفس ، ولا ضيق عين ، ولا وقوع في شرك هم ونحن . كل ذلك بتقبل فرح شاك » .

يشفع في هذا المقتبس - على عموميته ، وبالرغم من بعض الملاحظات العامة التي

تثار على بعض افكاره - شعريته وعمق حكمته واصالة توجيهاته وانسانية توصياته . وانا لتقبله - على علاقته وعلى العموم - شاكرين . ولنا عودة نافذة اليه ، اواكثر . واذا كنا نتألم لمفهوم « الثقافة » في « البيان » المدروس - وقد يكون هذا المقتبس بالذات محوره - فلانه لا يناغم بين المطالب المحقة لهذا المقتبس ، على تمادها بالتفاؤل والكثالية ، وبين الاصرار على مواقف معينة - فضلا عن ركاكها الفكرية - تتناقى وتلك المطالب .

من هذه المطالب « الفرح الشاكر » - « فرح العشرة الصبور والصدقة الطاهرة والمناقشة الامينة للحق » - الفرح الذي هو « سر كل خلق حقيقي وكل عطاء » .

اما « ولا تكبر زائف » فانها تخلق رجرجة لدى المدققين . وقد جاءت ، ولا شك ، نتيجة لرجرجة في تفكير مطلقها - خصوصا اذا وضعت جنباً الى جنب مع مقتبس سبقت الاشارة اليه .

« المثقف الحقيقي ، اذن ، يعترف ، ويقر ، ولا يتمرد ، ولا يتجبر » .

غير اننا بامكاننا تأجيل الاهتمام بتفاصيل كهذه . هنالك سؤال اهم يفلق « البيان » وبالتالي يقلقنا لاهتمام الجدي « بثقافة » البيان : الا تجعل تلك المتطلبات المثقف حلماً بعيد المآل ؟ بل مستحيله ! اتنا لتساءل ، ويكثر من الخذر . غير ان هذا الخذر لا يلبث ان يتقلب شكاً بهجدي تلك المطالب عندما توضع في سياق المقتبس التالي :

« ولكن نعرف ايضا ان كل ما نحتاج اليه هو العشر على عشرين شاباً وشابة يكرسون انفسهم بروحانة متراصة وبغيرة حكيمة وبروح المحبة المتبادلة لرعاية الثقافة الحق ، وتنشيطها ورفعها الى مستوى عالي حقيقي . عندئذ مصير الثقافة في لبنان يصبح مضموناً » .

هل ينبغي ان يكون هؤلاء مثقفين ام لا ؟ وعلى الحاليين تجاهه ارباب البيان ، كما تجاهنا ، قضايا عويصة تتعلق بمفهوم « البيان » للثقافة . ولكن دعنا من ذلك الان .

وان استغربنا شيئاً في البيان - وقد استغربنا اكثر من شيء - فهو مزج المقبول مع غير المقبول بطريقة يصعب على القارئ التنبه الى انحطاطها ؛ والاصرار غير المتوازن على طلب المستحيل من جهة امعاناً بالتفاؤل ، والاكتفاء ، من جهة ثانية ، وامعاناً بالتبسيط ، باقل من الممكن تحقيقه في الظروف الاعتيادية - فكيف بالحري في الظروف الاستثنائية ، وفي معرض الدعوة لشروع جبار خلقي . إن هذا الاصرار هو واحد من امثلة كثيرة تدلّ على صحة ما نعتبه .

وهكذا تنتهي من استعراض البنات ذات العلاقة في البيان دون ان نغفل ،

ويلاستاد اليها ، ان تقرر ما اذا كنا من اهلها - تلك الثقافة المرموقة - ام لا ؟ ولكن  
ولحسن حظنا ، ولحسن حظ « البيان » المدرس كذلك ، ان حكمنا النهائي في هذه  
القضية لا ينحصر بدراستنا لهذا « البيان » وحسب .

**ترددُ ام تواضع ؟**

لنجرّب حظنا بسؤال اخر . نقول « هل انتم من اهلها ؟ » وبأيتنا البيان بجوابين :  
واحد ايجابي وواحد سلبي .

« الثقافة لها اهلها ، لها حكمها ، لها معنيوها ، وقد لا نكون نحن من اهلها » .

« هذه بعض تأملاتنا وتطلعاتنا في « قصر الثقافة » . ونحن نعرف اننا لا شيء . ونعرف اننا قد  
نبقى لا شيئا . ولذلك تواضعنا لا يحد » .

« وظيفة الاجيال ان تنتقل الشعلة بصدق وامانة من جيل الى جيل . وجيلنا يفتش عن عشرين شابا  
وشابة خليقين بالشعلة ، يؤمنون عليها » .

المقطع الثالث يعطينا جوابا ايجابيا على سؤالنا . اذ لو لم توجد الشعلة لما كانت  
هنالك حاجة لنقلها ونقل على امكانية نقلها بصدق وامانة . اما الاول والثاني فيتركان  
انطبعا معاكسا تماما . لماذا هذا التردد ؟ ام هو بالاحرى تواضع ؟ اوليس من المعروف  
الشائع لدى المنهجيين ان التواضع المزيف هو الوجه الآخر للتكبر المزيف ؟ يكتب له  
عندما يكتب « اخي العزيز » ؟

اوليس الامن والاصرح والاصدق معا ان يمارس الانسان ، ومن باب اولي  
المتقشف ، التقويم الموضوعي السليم معا لما هو عليه ولا يتمتع به الاخرون - حتى اعداؤه ؟  
« من زاوية هذا الاقتراح وحسب يوفق بين مطالب المقتبسات التالية :

« الثقافة اذن ليست امرا نسبيا ، ذاتيا ، اعتباطيا اقررها انا وتقررها انت » .

« حكم المتقشف حكم سلبي ، حكم يميل به الاولويات ، يضع المهم قبل النافه ، ويؤكد على  
الاهم قبل اللهم ، وينفذ نورا الى الشان الخطير فيضحه في رأس السلم » .

ذلك لأن الحكم الموضوعي يتخطى الذاتية المخرجة ويعطي الجدولة للاولويات  
فرص صحتها ونجاحها . ولكن الحكم الموضوعي يقول اصحاب العلاقة و « انت » منهم  
و « انا » تقرير امر الثقافة - بالطبع بالاستناد الى « مقاييس » مستقلة و « محكات » شهدت  
الحضارة الانسانية على سلامتها وصحتها . وهذا هو الاهم في هذا الاطار .

وينبغي ان لا ننسى بهذه المناسبة ، ان الانسان العادي نفسه يفكر بالاولويات .

## تناقضات صارمة

ولا تنتهي بذلك مصاعب ثقافة « البيان » المدروس . لا تزال تجلّز في سطوره بعض التناقضات الصارمة .

أ - شرك « نحن وهم » .

لا شك بانها نصيحة قيمة ومفيدة للمتقف ان يتجنب « الوقوع في شرك نحن وهم » . ولكن ما هو هذا الشرك بالرغم من نصيحته للآخرين تجنبه - ام ان النصيحة هنا هي من فصيلة « الوعظة للرعية لا للخورية » ؟ والا فها معنى تميزه بين « اهل القمم » ، من جهة ، وغيرهم من جهة ثانية . وكذلك تميزه بين « ابناء الظلمة الخارجية » ومن عداهم ؟ واذا كان شيئا اخر فها هو ؟

انه لمن مضامين المحاكمة العادلة ان يماز الابرار عن الاشرار . وميظل « نحن » و « لهم » ضرورة من ضرورات الصراع القائم عبر التاريخ بين ملتزمين يقيم معنة وملتزمين بقيم تتناقض والقيم السابقة .

ب - « الثقافة الحق من اجل ذاتها فقط » ؟؟

ويقولنا في « البيان » تناقض ادعى .

انه يصير على ان الثقافة الحق هي غاية بعد ذاتها . ولا يصح ان تصبح وسيلة . هذا هو التفسير المنطقي الدقيق للمقتبس السابق .

ولكن « البيان » يصير كذلك على كونها وسيلة لغايات ابعد - وربما دون ان يعي ذلك . لنصل الى هذه النتيجة يلزمنا ، اولا ، ان نتذكر تعريفه الشعري العام للمتقف ، وثانيا ، ان ندقق بالمقتبس التالي :

« تواضعنا لا يجد . غير ان طموحنا كذلك لا يجد . لا يعدل تواضعنا الا طموحنا . نطمح الى ان يصبح خلقنا في شتى الحفول خلقا عاليا اصيل بالفعال لا بالادعاء . نطمح ان نجلس يوما ، او يجلس اولادنا واحفادنا او احفاد احفادنا ، الى وليمة الوجود العظمى . نعرف ان الحياة لا تستحق ان نحيا ولبنان لا يستحق ان يوجد الا اذا جلسنا الى الوليمة بقية ، وغرقنا من كل ما هو معروض على مائدتها ، غرقنا بدون حساب ، غرقنا بدون تحفظ ، غرقنا بدون تزمست ، غرقنا شاكرين ومعطيين » .



ان هذا لظموح كبير حقا - وانه ليدعو الى الاعجاب . من حق الانسان - مطلق انسان - ان يطمح . هذا ليس همتا . انه ، بالعكس ، يثلج صدرنا . همتا انه يخلق تضاربا حاسما في موقف « البيان » المسؤولة .

لقد سبق واشرنا الى ان البيان يصير على ان الثقافة ، في عرفة ، هي غاية بعد ذاتها ولا يصح ان تكون وسيلة . وخلاصة المقتبس المدرس هي ان طموحه ان « يجلس ... الى وليمة الوجود العظمى » . ولما كان هذا الجلوس ، هو ذاته تعبيرا عن الثقافة ، فطموحه ان يصبح مثقفا . ولكن هل كل ذلك من اجل الثقافة ؟ وبأنيك جوابه :

« نعرف ان الحياة لا تستحق ان نحيا ولبنان لا يستحق ان يوجد الا اذا جلسنا الى الوليمة ... » .

اوليست الثقافة هنا وسيلة لغايات ابعد ؟

يتوفر مخرج من هذا التناقض بالاقترار بتداخل الغايات والوسائل .

وتكون اصدق في وصف الواقع اذا اعتبرنا الثقافة معا وسيلة وغاية - ولكن في فترات متعاقبة وفي ظروف مختلفة .

والاصرار على ان « الثقافة الحق من اجل ذاتها فقط » هو اصرار ، ان صَح ، فانه يصح على قائله ومن اعتنق هذا المبدأ مختارا . ويحد من حرية الآخرين وحقوقهم في اختيار مواقفهم المستقلة من الثقافة ، عندما يفرض عليهم مبدأ صحيحا . هذا هو بالضبط ما نعرفه ، منهجيا ، « بالشرع » . وهو خطأ فادح يجدر بالمسؤولين تحاشيه .

وكثرت افواج الشهداء الذين ماتوا من اجل « لبنان » كما يفهمونه ومن اجل « حياة يتصرونها تستحق الاستشهاد » . فكلم منهم كان استشهد لو طلب منه ذلك في سبيل « ثقافة البيان » المدرس ؟

ج - « الثقافة » والوجود الحقيقي .

فماذا كان « الوجود الحقيقي » هو « الانسان الشخص الفاعل » ، واذا كان الانسان ، كما بينا ، شيئا يختلف عن الثقافة ، تصبح الثقافة ، بطبيعة حالها ، وسيلة لجعل هذا الانسان افضل - لجعل « هذا الوجود كاملا » .

ويقع في تناقض مريع من يصير على الاثنين غليتين نهائيتين .

ومثل الهارب من هذا الفخ عن طريق القول : « الثقافة هي الانسان المثقف » مثل « المستجير من الرمضاء بالنار » او بالاحرى مثل الهارب من « تحت الدلفة لتحت المزراب » .

## انتم ونحن

واخيرا قد تسعنا المقابلة التالية :

تقولون :

« لقد وصلنا الدعوة واجبا بالقبول . ومنحضر الولاية ولن نقبل بالفتات . لن نقبل الا بالحقيقة الكاملة ، الا بالرؤية الكاملة ، الا بالحرية الكاملة ، الا بالكرامة الكاملة ، الا بالخلق الحقيقي ، الا بالوجود الكامل » .

ومثلكم في هذا مثلنا . لقد وصلنا الدعوة نحن ايضا . ونحن ، كما انتم ، اجبنا بالقبول . وسنهيء نفوسنا وشخصياتنا لنستحق اكثر من الفتات . وعلى عكسكم بالضبط سنقبل بما نهيء له تهبة مشروعة ، وبالتالي بما نستحق من الحقيقة - كان هذا الاستحقاق - نصيبنا - كل الحقيقة الكاملة ام جزءا منها . ( وكذلك بالنسبة للرؤية والحرية والكرامة والخلق ) .

اننا نذهب الى ابعد من ذلك . ان كرامتنا تأبى علينا القبول باكثر مما نستحق من الحقيقة . واذا كان هذا هو المفهوم الاصيل « للكرامة » ، انطوى اصراركم على الحقيقة الكاملة ، يقطع النظر عما اذا كنتم تستحقونها ام لا ، واصراركم في الوقت ذاته على « الكرامة » الكاملة ، نقول انطوى هذا الاصرار المزدوج على تناقض مريع !

ولا تخفيكم اننا نرى في اصراركم على عدم القبول الا بالحقيقة الكاملة ، والا بالرؤية الكاملة ، والا بالكرامة الكاملة ، والا بالخلق الحقيقي ، والا بالوجود الكامل - اننا نرى في اصراركم هذا ، من زاوية منهجية مؤتمنة ، بل وكذلك من زاوية انسانية ، بعض تعنت . وربما اكثر من بعض تعنت . اننا نرى فيه عترة متعنتة .

ولذلك فعندما تقولون :

« هذه رسالتنا الى الشبان والشابات العشرين الرائين ، التمسكين ، المتراصين ، الذين لم نجد لهم

بعد » .

نقول : حبذا لو توضححت هذه الرسالة فيبنت « الامس المستقلة » للحكم والمحكات ، التي يستند اليها الحكم « العادل النصف » والصحيح ، وتناغمت ، بدل ان تضارب بعض عناصرها الاولى والاساسية ، وتخلصت من خطأ التشريع للآخرين ومن وضع التركيز حيث لا يصح التركيز ، ومزجت باتزان بين مقوماتها المثالية ومتطلباتها

المتعددة والواقعية . وفصلت ثوب الثقافة تفصيلا ملائما غير مهلهل ، وثبتت اهم مفاهيمها في تربة الواقع الحياتي وحرونها من الرجرجة والركاكة - لو تم ذلك لها ، اذن لكنت الاستجابة لها اقوى وأبقى . اوعلى الاقل ، لكنت هيات لمثل هذه الاستجابة على افضل ما تكون التهيئة .

وحبذا ، اخيرا ، لو تضمنت تلك الرسالة وعدا بتتقيف الميامة ، وبالتالي السياسين . فالسياسة « المثقفة » قد تنقل الثقافة والسياسة معا من شوائب متعددة وربما كانت احوج الاحتياجات .

وهكذا ، وهكذا فقط ، يصبح لها امل بالتأثير المرموق في مجرى التاريخ<sup>(١)</sup> .

---

(١) نشرت هذه الدراسة جريدة النهار بتاريخ ١٩ و ٢٥ حزيران سنة ١٩٧٧ .

القسم الثالث  
إشكالات في الفكر الإسلامي



## مشاكل الديمقراطية

مكتبة سيرة الإنسان الفلاحية بالندوة

مؤلف: سيرة الإنسان

تواجه الباحث في مشاكل الديمقراطية مشاكل عنيفة قاهرة . تستبد الواحدة منها بالبحث وربما بالتالي بالباحث الى حد يستعصي معه الحل المستفيض المقنع المقيد . وقد يضرب صفع عن تقديم مثل هذه الحلول . وتبقى بالرغم من ذلك مشكلات الباحث بمشكلات الديمقراطية شائكة شاغلة . ذلك لان « الديمقراطية » ذات مفهوم فيه من المطاطية والغموض ما يحول ويجول ساسة معسكرين يسابقان - لتناقض مبادئها - في مضمار تنازع البقاء حتى التكلم حتى والتغني باسم الديمقراطية . فاول وربما اهم مشاكل الديمقراطية هي « الديمقراطية » نفسها . ان تحديد مفهوم « الديمقراطية » بشكل نتحاشى معه اعتبارية التمييز وتضمن فيه ثقة التطبيق الاختباري لامر ذو صعوبة كبيرة . ولا مهرب لنا من هذه الصعوبة لان البحث في مشاكل الديمقراطية يتعر كفيها التفت ودار بمشكلة تحديد المفهوم المقصود « للديمقراطية » . ثم ان هذه المفاهيم قد تعددت واختلفت . ولذلك ، قرب انتقاد يهدم مفهوما ما من مفاهيم « الديمقراطية » ويخلق هكذا مشكلة قيمة لها ، خسر قوته وحدته في سياق مفهوم مختلف « للديمقراطية » . فما افيد من ان نبدا باستعراض اهم مفاهيم هذه الكلمة التي - على فكرة - قد كثر وربما ماء استعمالها . وبعدئذ تتبع عملية توضيح تلك المفاهيم وتقييمها . وهكذا ستعرض بطبيعة البحث والحال الى اهم مشاكل الديمقراطية - موضوع هذا البحث . وسنضطر - نتيجة لهذه المعالجة - الى القول بان الفارق بين الحكم الديمقراطي والحكم غير الديمقراطي ليس

ضرورة بفارق نوعي . وإذا شئت وضع هذا الاستنتاج بقالب ثان قلت : « ليست الديمقراطية سوى ديكتاتورية متساهلة » .

- ٢ -

قد تعنى « الديمقراطية » - وقد عنت لبعضهم - طريقة حياة معينة . فهي بهذا المعنى تتعدى كونها جهازا سياسيا للحكم فحسب . وتشعب فروعا حتى تشمل جميع الحقوق والمستويات في العلاقات الانسانية . ان بحث « الديمقراطية » بمعناها هذا الشامل المتشعب لخارج عن دائرة هذا البحث . ذلك لان مثل ذلك البحث يتطلب معرفة شاملة بجميع مجالى الفكر وطرق تشعبها وتشابكها - المعرفة التي مهما ادعينا - لا يمكننا ان ندعي الحصول عليها . وهب ، فوق ذلك ، اننا لسب ما ادعينا السيطرة على مثل هذه المعرفة فتبقى من باب المستحيل - عمليا - معالجتها في مثل ظروفنا هذه معالجة تقي الموضوع حقه وتفي بالتالي بالغرض المقصود . فتحتم علينا انن معالجة الموضوع الذي نحن بصلده من زوايا مفهوم « الديمقراطية » المحدود - مفهومها السياسي .

- ٣ -

أ - في هذا الاطار السياسي الديمقراطية هي عبارة عن نوع من العلاقة بين الحاكم والمحكوم . عنت « الديمقراطية » وما تزال - في هذا السياق - حكم الشعب للشعب . ولهذا التحديد مفهومه الدولي . ومن مضامين هذا المفهوم نفي الاستعمار . وسوف لن نطيل وقفتنا هنا . أما المفهوم الثاني لهذا التحديد . وهو المدلول القومي الداخلي - فهو الذي يستغرق بحثه أكثر وقتنا وجهودنا .

ولما كان الحكم وممارسته مسؤولية كبيرة ، ولما كان الشعب بجميع افراده غير قادر على تحمل هذه المسؤولية بشكل مباشر رأى الشعب ان يكلف بعض افراده للقيام - ضمن حدود معينة - بهذه المسؤولية . هذه حيلة الحكم التمثيلي . وفي هذه الحيلة ما فيها من الحكمة النظرية والواقعية العملية ويعد النظر . ولكنها في الوقت نفسه مشحونة بالمشاكل ومفعمة بالمخاطر .

ب - ولم يرض تحديدنا السابق للحكم التمثيلي الديمقراطي بعض الديمقراطيين . فقد ذهبوا - وهم على حق في بعض ما ذهبوا اليه - الى ان كلمة « بعض » في التعبير السابق لا تفي بمبراهم . وحرصا على التمييز بين الديمقراطية وبين غيرها من طرق الحكم ،

وحرصا على وصف واقع مهم للحياة الديمقراطية ، وحرصا على وضوح المعاني والتعابير ، ادعوا ان الديمقراطية هي حكم الاكثرية او الاغلبية . وهكذا يستبدل هؤلاء كلمة « بعض » في تحديد « الديمقراطية » بكلمة « اغلبية » او مرادفها . وانا وان شاركنا هؤلاء رأبهم بان هذا الاستبدال يقود حتما الى توضيح المفهوم المدروس فاننا بالرغم من ذلك نذهب الى ان استعمال تعبير « اغلبية » او « اكثرية » هو خطأ فادح . هذا من جهة : ومن جهة ثانية فقد قالت بحكم الاكثرية حتى بعض المدارس الشيوعية . ان الفناء نظرة تفاوتت بين السطحية والعمق على ما جرى ويجري في البلدان التي تدعي تطبيق الديمقراطية السياسية ينوون بان الحكم هو دائما وأبداً في تسلط الاقلية . ان هذه النتيجة هي وصف لواقع اجتماعي سياسي تاريخي . والاقترار بهذا الوصف هو فرض على ذوي الامانة الفكرية ديمقراطيين كانوا ام غير ديمقراطيين .

ج - ربما اراد - وقد اراد على الأرجح - اصحاب هذه المدرسة ان يقولوا بان الحكم القائم الذي هو - كواقع سياسي اجتماعي بيد اقلية من ابناء الشعب - انما هو منبثق عن تكليف اكثرية الشعب لهم . وان شئت مثل هذا المضمون في تحديد « الديمقراطية » كحكم الشعب للشعب . ويكتسب قصد هؤلاء اهمية خاصة في سياق التمييز بين الحكم الديمقراطي وغيره . ولكن يشوب محاولتهم هذه خلط بين مؤلّيتين سياسيتين كبرت اهمية الفرق بينهما : اعني مسؤولية الحكم كواقع سياسي ومسؤولية الرضى ( او عدم الرضى ) عن هذا الحكم . ولنا موعد قريب مع بحث مفهوم « رضى الشعب » كميزة مهمة للحكم الديمقراطي . نعم ان الشعب عامة ( او اكثرية ) له يد - تطول حيا وتقصّر احيانا - في تسيير الامور ، فهو الذي ينتخب الحكام لمراكز السيادة وهو يقدر على ابعادهم عنها ، وان الحكام مكلفون من الشعب ( او اغليبيته ) ، فالشعب ( او اكثرية ) هو مصدر السلطة لا الحكام . حتى ولو صحت هذه المبادئ جميعها - نظريا وعمليا - يظل التفريق بين الحكم في الواقع - ويقوم بذلك دائما وابدا البعض القلة من افراد الشعب - وبين حق التكليف بهذا الحكم او حق التصويت اذا شئت - وذلك من حقوق الشعب اجمالا ، امرا ذا اهمية كبرى لمن يحتمون بتوضيح الامور ووضع النقاط على الحروف . وليس هذا التفريق الذي نحاول تبيانته بالتمرين المدرسي فحسب . ان هنالك فرقا مهما - نظريا وتطبيقيا - بين « حاكم » بال معنى الاول « وحاكم » بالمعنى الثاني . ومن يتجاسر على تكرار الفرق الواقعي السياسي بين رئيس الجمهورية لدولة ما وبين احد رعاياها .

واذا صح التفريق بين المفهومين في حين اقررنا بصحة وامكانية تطبيق المبادئ التي



يمارس الشعب سلطته على ضوئها كالتصويت مثلا وما ينتج عنه فإن هذا التفرق لاوضح واقرى عندما نعرف ان هذه المبادئ قلما تطبق . وان الشقة لواسعة بين الاقرار بصحة مبدأ ما وبين تطبيق هذا المبدأ عمليا وفعليا<sup>(١)</sup> .

ففي تحديد « الديمقراطية » كحكم الشعب للشعب او كحكم الاغلبية شيء من الاستهتار والاختصار غير المقيد . واذا كان تحديد « الديمقراطية » كحكم الشعب بواسطة بعض افراده غامضا فان تحديدها كحكم الاغلبية خطأ مبين . لقد كان الحكم وما يزال امتيازا لا يتمتع به الا القليلون ان فعلا وان تكليفا .

- ٤ -

ينتج عن ذلك امر كبير الاهمية بالنسبة الى اصحاب النظريات السياسية . ذلك انه بالنسبة لعدد الطبقة الحاكمة لا يجوز التفرق بين الديمقراطية من جهة وضمير الديمقراطية ( قل الديكتاتورية ) من جهة ثانية . في الواقع وفي الجهازين المعنيين هي الاقلية التي تحكم . اذا كان من أمل للديمقراطية في الدفاع عن نفسها فيجب ان يتمركز هذا الامل والدفاع على نوعية وكيفية العلاقة بين الحاكم والمحكوم او على بحث غاية الحكم .

واهم عيزات هذه العلاقة هي كون السلطة الحاكمة موسومة برضى واردة المحكومين .

وتواجه الديمقراطية على هذا الصعيد مشاكل متعددة ذات نتائج مزعجة . لا شك بان الحصول على رضى جميع افراد الشعب امر مستحب مشكور . ولكن هل يمكن الحصول عليه ؟ لقد قل كثيرا عند الحكومات بقطع النظر عن انواعها التي سجل التاريخ لها مثل هذا الانتصار الباهر . فمن المبادئ الاولى الابتدائية لفن السياسة - علميا وعمليا - انه لا بد من ان يقض البعض . وتتجلى الحكمة السياسية باختيار الذين يحق اغضابهم . لا بد من الاقرار هنا بان هذا هو تحديد سلبي لاحدى مقومات الحكمة السياسية . اذا شئت وضع الفكرة بقالب اكثر ايجابية وربما ديمقراطية معا قلت : « تتجلى الحكمة السياسية باختيار الذين يحق ارضائهم » . ضع الفكرة كما تشاء فانك حر في ذلك . ولكن لا بد من الاختيار . يجب على السياسي كما يجب على المفلسف في السياسة ان يقرر - الا فما ندر - عملية التفرق - بالنسبة لاي مشروع كان - بين فئة تناهض

---

(١) راجع المقطع الاخير من بحث « الدكتور عبد الرحمن بدوي والاحمد » .

وتعكس وفئة تجبذ وتوافق . وإذا عني هذا الامر شيئا فانه يعني ان الحصول على رضى جميع افراد الشعب لامر شبه مستحيل ان لم يكن مستحيلا .

- ٥ -

ويزيد في هذه المشكلة تعقيدا - في النطاق السياسي الديمقراطي - مبدأ حرية الرأي الذي يستند الى حق المقاومة والمضادة والمعاكسة . ان نظاماً يحول هذا الحق ، ويشجعه ، والديمقراطية تتجحج ، بذلك ، يجب ان لا يستبعد او يستغرب وجود التيارات المختلفة وربما المتضاربة فيه . ومهما يكن لخلل هذا الجو من حسنات - وقد تنبه لكثرها فلاسفة الديمقراطية - فان من نتائجه خلق وتشجيع المعارضة وربما المقاومة للسياسة الحكومية . وان كانت هذه المعارضة ذاتها من مقومات حسنات الحكم الديمقراطي اذا نظرنا اليها من زاوية حد السلطة التنفيذية في الدولة فانها في سياق بحثنا هذا ولتصبح اداة حد فعالة ، من مشجعات التقسيم والتضارب بين الآراء والانفعال في الدولة . الامر الذي قد يكون في ظروف خاصة خطرا مميتا ليس على نظام الحكم الديمقراطي فحسب بل على كيان ذلك البلد السياسي . ومهما يكن من امر ذلك فانه ولا شك من عوامل ابعاد امكانية الحصول على رضى جميع افراد الشعب كأساس للحكم الديمقراطي .

واذا استبعد مفهوم « رضى جميع افراد الشعب » وهو لا بد مستبعد فيكتفي الديمقراطيون ساسة وفلاسفة « برضى اكثرية افراد الشعب » . عندئذ تصبح الديمقراطية حكم الشعب بواسطة القلية من اينئذ برضى وارادة اكثريةهم . واغلب الظن ان هذا هو بالضبط ما عتوا يقولهم : « انما الديمقراطية هي حكم الاغلبية » . انما هم اراحوا بذلك الاختصار . اما اختصارهم ذلك فلم يكن مقيدا ابدا . بالعكس فقد يقود هذا بعضهم - ان لم نقل كلهم - الى التعلمي عن واقع اجتماعي سياسي قيم اعني ان الحكم هو امتياز الاقلية ، والى تجاهل تفريق سياسي مبدئي : نعتي التفريق بين الحكم التنفيذي بالفعل وبين الرضى عن مثل هذا الحكم . هذه امور سبق لنا بحثها . اردنا الاشارة اليها من جديد لنبين ان الرجوع الى مفهوم « رضى الشعب او اكثرية » لا يفلذ النظرية الديمقراطية من الانتقادات التي سبق ووجهت اليها .

وتواجه الديمقراطية على هذا المستوى من البحث وعلى ضوء التحديد السابق مشكلة جديدة . تلك هي مشكلة الاقليات . ما هو العمل حيال اقلية او اقليات لا تمثاري الحكومة رأيا في مشاريعها الاساسية ؟ ينقسم الديمقراطيون الى قسمين في جوابهم على

هذا السؤال : قسم يؤمن بان للاكثرية حق فرض رأياها على الاقلية . وهكذا فان هذه المدرسة من الديمقراطية تفصح المجال واسعا امام استبداد الاكثرية بالاقلية . وعندما يحدث ذلك - وكثيرا ما يحدث - تشوه الديمقراطية ابعج واروع مزايها .

#### - ٦ -

أما المدرسة الثانية في الفكر الديمقراطي فتواجه السؤال السابق بموقف يتجلى فيه حكمة الاختيار ووعي التعقل وحرصاته . تعتبر هذه المدرسة ان للفرد وبالتالي للأقلية حقوقا لا يحق للحكومة التعرض لها ( مثل حق ابداء الرأي والسعي وراء السعادة والعمل على كسبها ) طالما لا تعرض هذه الاعمال سلامة الدولة والمواطنين الى اخطار ممتدة .

لقد كان وما يزال فن وضع الحدود النظرية والتطبيقية على او حول السلطة والدولة الحاكمة من اهم المسائل التي تواجه المشتغلين بالسياسة بالفكر او بالفعل او بالاثنتين معا . القوة تفسد . وتجمع القوة السد . ولنا في تاريخ الانسان السياسي بينات كثيرة وقوية على صحة هذين المبدئين . فاذا كانت القوة تفسد الاخلاق ، وهي على الغالب كذلك ، فان تمركز القوة هو اقوى على ذلك من توزيعها . حتى ولو لم تفسد القوة الاخلاق فان هناك امكانية دائمة بانه قد يساء استعمالها . واذا حدث ذلك وكثيرا ما يحدث يكون تجمع القوة اخطر من انتشارها . ولنفس الاسباب صار وضع حدود معينة للقوة الحاكمة تحد من حدة خطرهما فيما اذا اسيء استعمالهما امرا مهما جدا . ومن جملة الحيل لتنفيذ هذه الغاية اعتبار الفرد وبالتالي الاقلية ذات حقوق مقدسة<sup>(١)</sup> لا تستطيع الدولة في الحالات الطبيعية الاعتيادية تحديها او منخبطها .

#### - ٧ -

ان الفرق بين المدرستين السابق بحثهما لمهم ومفيد . غير انه يتعذر في بعض الحالات . وعندما يتعذر تواجه الديمقراطية اخطر مشاكلها . ويتعذر هذا الفرق في حالتين مخطرتين : حالة حرب خارجية وحالة ثورة داخلية . ان الحكومة مستعدة ان تتساهل مع الفرد وبالتالي مع الاقلية طالما لا يكون سلوك هذا او تلك خطرا على سلامة الدولة او الحكومة . اما في حالات الخطر فتضطر الديمقراطية ان تضحي بقيمها الاساسية او بعضها

---

(١) راجع المقطع « هل هناك حقوق طبيعية مطلقة ؟ » من بحثنا « سيادة الدستور في لبنان وشرعية قانون اصلاح » . من هذا الكتاب .

وان تلجأ الى اساليب غير ديمقراطية كاستخدام العنف والقوة لتنفيذ خططها .

قد يقال عن حق هنا ، ودفاعا عن الديمقراطية ، بانها في مثل هذه الحالات انما هي مضطرة لاختيار احد شرين : اما القضاء على نفسها واما تضحية قيمها الاساسية او بعض هذه القيم . نعم ان هذا القول لامر لا يحمل الجدل . ولكنه امر لا يحمل الجدل ايضا ان نقر بان الديمقراطية تلعب دور غير الديمقراطية في اي من الحالتين : اي مهما كان اختيارها . ولان نعرف بانها مضطرة على ذلك لا يخفف بتاتا من حدة مشكلتها .

ولا تقتصر مشاكل الديمقراطية في هذا السياق على اضطرابها للاستعارة - ايام المحن العvisية - من انظمة تتناقض معها . انما هي حتى في وقت السلم لتقف على ارجل - يزعم البعض - مستعارة . الديمقراطية تؤمن بقيمة الفرد<sup>(١)</sup> وبالتالي الجاعة . وهذه القيمة هي اساس جميع الحقوق المقدسة التي سبق وذكرناها . وهي نفسها اساس مبدأ المساواة الذي تبشر به الديمقراطية وتنبجج . ولكن هذه القيمة للفرد التي هي اساس لجميع الحقوق الديمقراطية الاساسية والتي هي بالتالي اساس للديمقراطية نفسها هي ذاتها مستمدة من محاولات انسانية غير سياسية . ان قيمة الفرد واحترامه كفرد على قدم المساواة مع الجميع - بأي معنى من معاني المساواة - ليس لها اي اسناد في الحقل السياسي<sup>(٢)</sup> . تدعم هذه القيمة محاولات اخلاقية او دينية او اخلاقية دينية معا . فجدور الديمقراطية مفروسة في الدين او على الاقل الاخلاق .

بعد ذاتها هذه الملاحظة السابقة لا تكون انتقادا ضد الديمقراطية السياسية . ان مبدأ الاستعارة ليس بمشيق الا للمحاولات التي تدعي الكمال والتمام في جهازاتها . والديمقراطية السياسية لا تدعي ذلك . ثم ان العناصر المستعارة لا تتناقض مع ما هو اصيل وليس بمستعار . بالاخرى يتسجم المستعار في هذه الحالة : الايمان بقيمة الفرد الاساسية المقدمة ، مع ما هو غير مستعار : حرية القول والعمل وحق التصويت .

غير ان الملاحظة السالفة وان لم تكن بعد ذاتها مشكلة للديمقراطية السياسية فان فيها ولا شك اصول مشكلة اذا ما ذوت قرونها - وقد بدأت تلور - تقوض اساس الديمقراطية السياسية تقويضا مريعا . ان هجمات الحركات العلمانية والنسبية على الدين والاخلاق ليست بامر مجهول على المطلعين . وتجاهل خطر هذه الهجمات خطر بعد ذاته .

(١) راجع بحثنا الخامس متساوون ، بأي معنى ؟ من هذا الكتاب .

(٢) راجع البحث ذاته السالف الذكر للقاطع ٧ و ٨ و ٩ .

إذا اتفق وتوفقت هذه الهجمات هدمت - من جملة ما تهدم - امتن وأقوى ما تقف عليه الديمقراطية السياسية من ركائز . وإذا ما تصدع هذا الركن الأساسي للديمقراطية السياسية تصدعت معه أو انهارت قيم كثيرة منها وأهمها الحرية .

#### - ٨ -

وللحرية مع الديمقراطية السياسية موعد آخر لانتارة المتاعب . وإذا امتست الديمقراطية حرية الفرد فلا بد لها من تأمين حرية الجماعة التي ينتمي إليها ذلك الفرد . وبالتالي فهي مرغمة بمنطق تعاليمها على احترام وتأمين حرية الأقلية أو الاقليات . ولقد سبق وذكرنا نوع الصعوبة التي تثيرها حرية المقاومة للحكم الديمقراطي .

سنحاول هنا معالجة صعوبة ثانية . لقد تنبه فلاسفة الديمقراطية والحرية سابقا إلى أن حرية الفرد لا يمكن إلا أن يكون لها حد تقف عنده . غير أن تحديد هذا الحد وتعيين ميزاته وموضعه ليس بالأمر السهل الهين . إن الحل المعروف حتى الآن والمنسوب على الأرجح إلى جون ستيورنت مل - هو أن حرية الفرد تنتهي عندما تبدأ حرية غيره<sup>(١)</sup> . بكلمة ثانية أن الفرد حر طالما هو لم يؤذ غيره . ولم يضرع - على ما أعرف - أحد من فلاسفة الديمقراطية أي تحديد على هذا المفهوم .

غير أن هذا المفهوم - في نظرنا - هو غامض<sup>(٢)</sup> وناقص وبالتالي فهو لا يصح أن يكون تحديدا مقبولا أو قاعدة تقود سلوك الديمقراطيين المسؤولين . ذلك لأنه من المعروف أن ما لا يؤذي شخصا ما قد يؤذي شخصا غيره . إن هذا لصحيح ومعروف في مجتمعات مختلفة كما هو صحيح في مجتمع واحد ، وفي اختبارات كل منا - معشر البشر - كثير من البيانات التي تدل على صحة هذا القول . إننا لنقدر أن نؤكد بأن ما لا يؤذي شخصا معينا في وقت من الأوقات وفي ظروف معينة قد يؤذيه ويشير غضبه في وقت آخر وفي ظروف مختلفة . إذا كان الأمر كذلك - وهو كذلك - فإن القاعدة التي يضعها فيلسوف الديمقراطية ليست بالفعل قاعدة مرضية كافية . نحن لا ننكر أن لهذه القاعدة بعض المحاسن ، كما إننا لا ننكر إمكانية تطبيقها . وفوق هذا فنرى أنها في بعض تطبيقاتها تقود

---

(١) جون ستيورنت مل . في الحرية .

(٢) نحر توضيح هذا الرأي راجع المقطع ٥ من بحثنا « المعارضة بين نساء الكلام لا بحالة » من القسم الأول من هذا الكتاب .

الى الاكتفاء والثناء . ان هنالك كثيرا من الناس الذين لا يتأثرون بجميع ما يطرأ لهم وعليهم ، لذلك وحيث يسود الانسجام كثيرا ما ينتج تطبيق هذه القاعدة . غير اننا ، بالرغم من ذلك ، لا يمكننا الا ان نشير الى الحالات التي يتحقق فيها تطبيقها . وقد كثرت وعظمت قيمة هذه الحالات . لذلك لا يمكن ان تكون هذه القاعدة على ما هي عليه من المفروض قاعدة مقنعة للمسلكية المسؤولة منبئة . فان على فلاسفة الديمقراطية ان يواجهوا هذه الصعوبة . ولعلمهم على معالجتها قديرون .

ويتسع نطاق هذه المشكلة حتى يتعدى مشكلة الاقلية التي تكون مدار هذا القسم من بحثنا . ولكنها في نطاق مشكلة الاقلية لا يبرز وواضح منها في سياق آخر .

وقبل ان نترك موضوع الديمقراطية والاقلية يجدر بنا ان نذكر القاري ، بإمكانية تستجلبها الى نظرتنا مراقبة نتائج الحكم « الديمقراطي » عندنا . ماذا لو اتفق ان صار في بلد ما اقلية ، واتفق ايضا ان كانت هذه الاقلية ليست ممن يعارضون الحكومة فحسب بل على العكس هي التي تجبذ وربما كانت وحدها التي تجبذ مناهج الحكومة ؟ اوليس ذلك فلما المفهوم الديمقراطية رأسا على عقب ؟ يعد هذا مسخا للديمقراطية .

#### - ٩ -

وإذا استهجن بعضهم - عن حق - مثل حدوث هذه الامكانية فبالامكان معالجة المشكلة هذه التي تواجهها الديمقراطية من زاوية ثانية . لقد سبق وقلنا نتيجة لقسم من هذا البحث ، بأنه ليس من الممكن نظريا وعمليا تمييز الحكم الديمقراطي عن غيره عن طريق الرجوع الى عدد الاشخاص الحاكمين<sup>(١)</sup> . وكذلك - وهذا أمر لا يحتاج الى بحث - لا يمكن هذا التفريق بالرجوع الى عدد الاشخاص المحكومين - وقلنا ايضا سابقا بأنه اذا ما كان للديمقراطية اي امل بالدفاع عن نفسها كطريقة تختلف اختلافا مهما عن غيرها من طرق الحكم فيجب ان يكون هذا الامل في كيفية ونوعية الحكم او العلاقة بين الحاكمين من جهة والمحكومين من جهة ثانية . واهم مزايا هذه العلاقة - حسب الديمقراطية - هي ان الحكم مدعوم بآرادة ورضى الشعب او على الأقل أغلبيته . فهل نقدر ان نزيد هنا ايضا « او اقلية » ويبقى الحكم ديمقراطيا ؟ كلا . . . ولكن هل يمكن ان يحدث هذا ؟ نقول : لقد حدث هذا مرات كثيرة . وفي التاريخ الحديث شواهد على ذلك .

---

(١) راجع بداية المقطع ٤ من هذا البحث .

ومن ناحية ثالثة سبق وقلنا ان الحكم التمثيلي يعني تكليف بعض الشعب بعضا اخر منهم بمؤولية الحكم . وهذا يعني ان الحكم هو يارادتهم ، فمبدأ التكليف يتضمن مبدأ الرضى والارادة من جهة المكلفين . وهذا من اهم المبادئ المميزة للحكم الديمقراطي .

-٩٠-

غير ان اهمية هذه الميزة الديمقراطية للحكم تضؤل بقدر ما يلابس مفهوم هذه الميزة من حيرة وغموض . ان الاقرار بهذه الميزة للحكم لدواهمية تذكر اذا ما قورن بعدم الاقرار بها . ولكن المقابلة بين نظامين سياسيين يقران بهذه الميزة لاصعب من صعبة . ذلك لان درجات الرضى تتفاوت بين التحييد المتدفع التحمس والصمت الهادىء الرصين . واذا عرفنا ان التعبير عن عدم هذا الرضى اذا ما وجد يكلف غير الراضين كثيرا من المشاق والمتاعب والمال وربما الارواح تبين لنا انه كثيرا ما يرضى الشعب بالرغم منه . ان القبول بالواقع لانه ليس باليد حيلة من الامور التي تقتضيها الحكمة العملية . وكثيرا ما يعيش الانسان في حالات يكون هذا الرضوخ - رغما عنه - للواقع اهم مقوماتها . ولكن ان يصنع هذا الرضوخ بصيغة الرضى لامر يشوه ويشين . ويصعب على المراقبين التفريق بين الرضوخ الكلى للواقع السياسى في أمة ما وبين الرضى الايجابي بواقعها السياسى . وهكذا فيصعب التفريق بين الديمقراطية الحقة وبين الديمقراطية المشوهة .

« لما كان كل امرىء ، كما اثبتنا ، حرا بالطبع ، ولم يكن بوسع أية قوة ارضية ان تسخره لها دون موافقته ، فلنا ان نسال : اى ضرب من التصريح عن الموافقة تلك يصح ان يعتبر كافيا لحمله على الخضوع لغواتين حكومة من الحكومات ؟ ثمة تمييز معروف بين الموافقة الصريحة والضمنية ، تمت الى غرضنا الحاضر . لا يشك احد ان موافقة اى امرىء الصريحة لدى التحاقه بأي مجتمع ما تجعله عضوا تاما في ذلك المجتمع خاضعا لحكومة ذلك المجتمع . الا ان المشكلة هي : اى ضرب من الموافقة يعتبر ضمنيا والى اى حد تلزم صاحبها ؟ اى الى اى حد يصبح اعتبار امرىء ما موافقا ، وراضيا لسلطة حكومة ما ، حيث لم يعرب عن موافقته صراحة قط ؟ اجيب على ذلك : ان كل رجل يملك جزءا من الاراضي الخاضعة لسلطة حكومة ما او يتمتع به ، لما يعرب بذلك عن موافقته الضمنية ويكون مرغبا على التقيد بقوانين تلك الحكومة ، طول امد ذلك التمتع ، كأى شخص آخر يعيش في ظلها ، سواء اكان ذلك الملك ارضا تحفصه ونخص جميع وراثته الى الابد ، ام سكنا يقطنه اسبوعا واحدا ، ام كان ذلك مجرد المسير على قارعة الطريق . اذ ان هذه الموافقة تمتد حتى الى وجود المرء داخل

اراضى تلك الحكومة<sup>(١)</sup> .

وهب انه بالامكان التفريق بين هاتين الحالتين فان الديمقراطية من هذه الزاوية لفي خطر دائم - خطر الانزلاق من الحالة الواحدة منهما الى الحالة الثانية - وفي هذا الانزلاق ما فيه من معالم التشويه .

قصصية التمييز بين حالة الرضى وعدمه : - الصعوبة التي يخلقها غموض ودرجة معنى التعبير « رضى المحكوم » يكون مشكلة نظرية مهمة تحتمل على الفكر الديمقراطي معالجتها . وسهولة الانزلاق من حالة الرضى الايجابي الى حالة القناعة السلبية يكون خطرا مسلليا دائما يتوجب على الديمقراطيين الانتباه الدائم اليه والابتعاد عنه .

وانتبه الديمقراطيون الى ذلك ام لم ينتبهوا يظل التفريق - من هذه الناحية - بين الديمقراطية وغير الديمقراطية اي الديكتاتورية امرا مشكوكا بنجاحه .

#### - ١١ -

وما صدق على مفهوم « رضى المحكومين » يصدق على مفهوم « المصلحة العامة » . فاذا صعب التفريق بين الديمقراطية وغير الديمقراطية بالنسبة للاول فالتفريق بينها صعب ايضا بالنسبة للثاني . وذلك يعني انه من الصعب التفريق بين الديمقراطية وغير الديمقراطية بالرجوع الى الغاية من الحكم .

#### - ١٢ -

واذا صعب التفريق بين الديمقراطية وغيرها من اساليب الحكم بالرجوع الى عدد الحكماء او الى عدد المحكومين او الى نوعية وكيفية الحكم - او اخيرا - الى غاية الحكم فينتج عن ذلك ان الديمقراطية لا تختلف عن غيرها من اساليب الحكم بالنوع . ان الاختلاف - اذا كان هنالك اختلاف اساسي بينها وبين غيرها - هو اختلاف بوضع النبرة لا بالكيفية .

#### - ١٣ -

فاهم مشاكل الديمقراطية السياسية هي تحديد مفهوم « ديمقراطية » بحيث ينطبق هذا التحديد على الواقع وبحيث يصبح معه ممكنا ان نفرق بين الديمقراطية وبين غيرها من

(١) جون لوك : المقالة الثانية في الحكم المدني ، ترجمة ماجد فخري ، الطبع ١٩٩ .



طرق الحكم واساليه . فتحديد الديمقراطية كحكم الشعب للشعب او كحكم الاغلبية غير مقبول عندنا لانه على الصعيد التطبيقي لا يصف الواقع السياسي الاجتماعي ، ولانه - على الصعيد النظري - اما تحديد اعتباري واما يحقق في التمييز بين الديمقراطية وغيرها من اساليب الحكم التي تدعي - على رغم تناقضها مع الديمقراطية - بانها انما هي حكم الشعب - او على الاقل - اغلبية . ذلك لان مفهوم « رضى الشعب » او اغلبية هو من الدرجة والعموم والتفعل بدرجة تمنع المراقبين السياسيين وحتى الاشخاص العاملين في السياسة أنفسهم محكومين كانوا ام حاكمين من البت موضوعيا بالحكم على اى من حالات الشعب هي حقا تعبير عن رضى ايجابى عن سياسة الحكومة واى من هذه الحالات هي تعبير عن شيء يختلف اختلافا مهما عن - ( ولكنه يمكن ان يظهر بمظهر ) الرضى الايجابى : نعتي الرضوخ للواقع بالرغم من عدم الرضى عنه .

- ١٤ -

واخفاق الديمقراطيين في وضعهم حدودا معينة لحدود الحرية الفردية وبالتالي حقوق الاقلية ، حدودا غير اعتبارية ، يساعد على اخفاق الديمقراطية في تمييز نفسها عن غيرها من طرق الحكم .

- ١٥ -

ثم ان الديمقراطية السياسية طالما هي تستند في تعاليمها بخصوص قدسية حقوق الفرد وقيمه المطلقة الى الدين والاخلاق فهي في خطر دائم طالما هذان الحقلان الانسانيان في خطر . وهنا تظهر علاقة الهجمات العلمانية والنسبية بالسياسة . فاذا ظفرت هذه النظريات التي تدعي استعمالها الطريقة العلمية في النهاية تركت الديمقراطية السياسية بدون جذور وبلون أسس . عندئذ تضطر الديمقراطية السياسية اما ان تعد جذورها بترية تمدها العلمانية بحرارتها وتسقيها النسبية بمائها واما ان تموت - هذا اذا اخفق الفكر الديمقراطي في دفاعه عن المطلقات . وربما كانت هذه القضية اقصى تحد تجاهه عبقرية القرن العشرين السياسية .

- ١٦ -

وقد كثر حديثنا الكلام عن تحدي « العصرية » - هذا مع العلم ان السؤال : ما هي بالتحديد عناصر هذا التحدي لم يعالج بثان وثقة . ولنا نحن الآن بهذا الوارد .

غير اننا يهنا ، والشئ بالشئ يذكر ، ان نؤكد على ان تعريف «تحديّ العصرنة» - مهما تعددت عناصره وتشعبت جلوره وتشابكت مشاكله ، ينبغي ان يتضمن الإشارة الى الخطر الذي توجهه الديمقراطية ، وبالتالي السياسة - الخطر الذي يذر قرنيه عبر النسبة والعلمانية .

وعبر السياسة يهدد الحضارة والتراث .

- ١٧ -

وعبر هذا الاستشراف نطل الديمقراطية بنا ، او بالاحرى نحن بها ، على قضية حضارية هامة ذات ابعاد متعددة . تساعدنا على التعبير عن هذه الابعاد علاقتها بالقضايا التالية : الانسان الجديد ، بين الحديث المعاصر من حضارتنا والتقليدي الكلاسيكي ، الصراع بين العلم والدين ، والمعرفة الموثوقة .

نركز على الاخيرة : المعرفة الموثوقة لانها محور ما ينبغي التعبير عنه . كانت فلسفة المعرفة والعلم تناغم والدين في الاعتماد ان الانسان يقدر ، بطريقة او بأخرى ، على الحصول على المعرفة الموثوقة المؤتمنة التي لا تسمح للعقل بانارة مطلق شك حولها او تساؤل .

كانت الرياضيات وقتها هي المثال الامثل لجميع العلوم . وحتى الله ، في مذهب غروتياوس في معرض بحثه في القانون الطبيعي ، ما كان يقدر على تغيير الخبر الى شر بالضبط كما انه لا يقدر ان يجعل  $2 + 2$  لا تساوي اربعة ( ٤ ) .

هذه هي المعرفة الحقّة . وهي ثابتة لا تتغير . وحتى الله لا يقدر على تحويلها او تعديلها .

وكان المطلب : الحصول على المعرفة الأكيدة من صفات الانسان العاقل . والحكمة تفضي ، لدى الحكماء في ظل هذا الجور من التفكير ، ان لا يقدموا على عمل من الاعمال المهمة على الاقل - ما لم يتأكدوا مئة في المئة ، ان نتائجهم مضمونة : الحصول على المعرفة الأكيدة بالنسبة لهذه النتائج كان مطلباً معقولا جداً .

ويفضل الاكتشافات المستحدثة في فلسفة العلم تبين ان العلم نوعان على الاقل :

التعريفى ، كالفيزياء والمنطق ، والتجريبى كالكيمياء والفيزياء . فى الاول صحة المعادلات تستند فى نهاية المطاف الى تعريف النظام المدروس الاولى . وهنا يمكنك ان تحصل على نتائج موثوقة . اما فى الثانى فهذا امر غير ممكن . وذلك لان صحة النظريات هنا تستند فى نهاية المطاف الى معطيات او بيانات يفتش عنها فى عالم مستقل عن ارادتنا . ولما كانت هذه البيانات - وخصوصا منها تلك التى تكون فى متناول بحثنا - محدودة ، يظل هنالك احتمال بظهور بيئة من النوع الذى لو محص ودقق فيه يضطر الباحث على مراجعة النظرية وتعديلها - اذا كان منفتحاً ومتجرداً لياخذ بعين الاعتبار هذه البيئة الجديدة المكتشفة حديثاً . ومن هنا لا يمكن الباحث فى أية مرحلة من مراحل بحثه ان يقف ليؤكد صحة نظريته النهائية . ذلك لان النظرية المدروسة ، ويقطع النظر عن كثرة البيانات التى تدعمها ، تبقى عرضة للمراجعة وإعادة النظر بناء على ظهور بيئة معادية لها .

وهكذا يكون مطلب المعرفة الموثوقة هنا مطلباً غير مشروع علمياً .

والسياسة كالاتحاد من هذا النوع من العلم : « العلم الذى لا يصح فيه القول بالمعرفة الأكيدة الموثوقة بصحة النظريات .

اصبح على الانسان المعاصر ، فى ظل مبادئ فلسفة العلم الحديثة ، ان يتصرف فى جميع اهتماماته الحياتية ذات الاهمية المصرية على اساس الاحتمال الذى توفره البيانات العلمية والمعطيات الاجتماعية والسياسة .

وهذه من جملة الصفات ، وربما اهمها ، التى نلجأ اليها فى معرض تمييزنا بين الانسان الجديد والانسان التقليدي او الرجعي - بالمعنى العلمى لا السياسى .

فهل يقدر الانسان ان يتحمل مسؤولية المغامرة : ان يعمل ويتصرف حتى ولو لم يملك « المعرفة النهائية » « المؤكدة » لما يقوم به من اعمال وتصرفات ؟

قد يماطل ، ولكن الى حين . وقد يتمهل ، ولكن لا الى ما لا نهاية . عليه ان يعمل او ان يموت على صقيع الانتظار . واحياناً عليه ان ياخذ مواقف حاسمة . وحتى الانتظار ليس بنافع - اذ لو توفرت بيانات جديدة بسببه ، ويقطع النظر عن عدد هذه البيانات ، تبقى الاسباب الملح اليها سابقاً غير كافية لحصوله على المعرفة « النهائية المؤكدة » .

فعليه ان يعمل اذن ، عاجلاً ام آجلاً ، وبدونها .

فهل يعقل الا يكون هذا الامر مصدر قلق للانسان المعاصر ؟

وما هي الطرق ، والسؤال عن افضلها مضمون في هذا السؤال ، التي ينبغي ان يلجأ اليها الانسان المعاصر لمعالجة قلقه هذا ؟

يستحق هذا السؤال معالجة مفصلة مسؤولية . وليس هذا مكانها المناسب .  
نستعرض ، بالذكر المختصر ، ثلاث طرق تستلقت انتباهنا عفويا ومباشرة :  
الاول ، هو الرجوع الى الدين ، في مرحلة او في اخرى من مراحل تطوره .  
الثاني : هو اللجوء الى الايديولوجيا ،  
والثالث : هو اعتناق الالتزامية .



## الرأي العام، أو هُـمُـهُـوأم واقع ؟ «الرأي العام العالمي خرافة» الكرتر. هانسن مورغنتو

### تقديم :

للاستاذ الاميركي المعروف هانسن مورغنتو رأي في « الرأي العام العالمي » لا يضيرنا ان نتعرض له بالتحليل والتقييم . قصدنا في هذا البحث ان نغربل النش من السمين في مقال<sup>(١)</sup> هذا الاستاذ الذي ما زال يؤثر في توجيه التفكير السياسي الاميركي تأثيراً يذكر . هذا من جهة ، ومن جهة اخرى ، وهذا الالم في رأينا ، ان العضلات التي يتعرض لها هذا المفكر مباشرة ام بطريقة غير مباشرة في مقاله المختار هي من العضلات التي لا يمكن الا ان يتعرض لها اي بحث علمي مقبول في الرأي العام . وهذا على ما اعتقد من غايات هذا المؤتمر<sup>(٢)</sup> .

- وينقسم بحثنا هذا ، كما سنرى ، الى ستة اجزاء .

الأول ، استعراضي نطفي عليه صفة حب الاستطلاع .

متطلقاً من السؤال : هل الرأي العام العالمي خرافة ؟ يرى ، كما يرى مورغنتو ، ان يتحدد مقياساً للتفريق بين الوهمي واللاوهمي ، وان يربط هذا المقياس ومفهومي اللاوهمي معاً بالاختبارات الملموسة والمحسوسة بشكل او باخر ، وان يقابل بين الرأي العام العالمي والرأي العام القومي بغية توضيح الرأي للمدروس والحكم المتعلق بوعيته .

(١) « Is Public Opinion A Myth. » The New York Time Magazine, March 25 (١) 1962.

(٢) المؤتمر الدولي الثالث للجمعية اللبنانية للعلوم السياسية ( تشرين الثاني ١٩٦٢ ) .

أما هذا الحكم ، حسب مورغنتو ، فهو مغرق في نفيه لحقيقة الرأي العام العالمي : هو وهم وسيظل وهما ما دام علمنا يقوم على أساس الحكومات القومية .

والثاني يستعرض آراء تاريخية لمشاهير السياسيين والمفكرين في السياسة . وجميع هذه الآراء تعاكس رأي مورغنتو . غير أن الغاية من هذا الاستعراض ليست فحسب أن تظهر هذه المعاكسة - ومورغنتو جد عليم بها - بل أن تضع موقف مورغنتو السلبي من الرأي العام العالمي تجاه مسؤولياته . والبعض من هذه المسؤوليات يعالجها مورغنتو نفسه فيكون مجموعة الآسائيد المباشرة التي تدعم حكمه . وينتهي هذا الجزء بالتلميح الى بعض مضامين هذا الموقف - للمضامين التي يجهلها مورغنتو او يتجاهلها .

ويستعرض الجزء الثالث من هذا البحث الى ركيزة من ركائز المدرسة الواقعية في السياسة ، المدرسة التي يعالج مورغنتو هذا الموضوع من زاويتها . وهذه الركيزة هي مفهوم المصلحة تعبر عنها قوة قادرة على تحقيقها . وفيما يتعلق بالرأي العام المصلحة القومية هي ما يهم الباحث . وهذه المصلحة التي يعبر عنها الرأي العام القومي تفعل كالسحر في رأيه في الرأي العام العالمي وتؤثر فيه الى حد أنها تقضي عليه قضاء تاما .

أما الجزء الرابع فهو تطبيق للمقياس الذي يعتمد مورغنتو نفسه للتفريق بين الوهمي واللاوهمي - الا وهو الاختيارية . ويتفق أن تكون الاختيارية ركيزة أخرى ، وربما كانت الركيزة الأخرى الوحيدة التي تقوم عليها - مع المصلحة ، الواقعية السياسية . ونرى في هذا الجزء أن مورغنتو لا يقدر أن يكون أميناً لمقياسه هذا وللمدرسة الواقعية معا وأن يحتفظ برأيه السلبي بالرأي العام العالمي . وربما كان هذا هو السبب في تأرجحه بين السلبية ، الإيجابية في مقاله المذكور . وأن المآزق هذا الذي يضع مورغنتو نفسه فيه ليس بالمآزق الذي يمكن أن يتخلص منه بمجرد تقرير مختار بسيط . أن لهذا التقرير مضامين هدامة لموقف مورغنتو من المقياس المعتمد للتفريق بين الوهمي واللاوهمي ومن المدرسة الواقعية معا . وهكذا فهذا الجزء من البحث هو نقدي قاس . ونقده بطرق الى أمور منهجية كما يتناول مبادئ فكرية . وربما كان هذا هو السبب المفسر لندى قساوته .

ونرجع في الجزء الخامس من هذا البحث الى استشارة مورغنتو في الشروط الأساسية التي يمكن أن تحمّل من الرأي العام قوة فعالة . ونرى أن لآراء مورغنتو في هذا الأمر - على قلتها - أهمية تذكر .

وننتهي في الجزء السادس بربط جميع أجزاء البحث بعضها ببعض بقل ما يمكن أن يكون ربط بينها ، وربط النتائج التي نتوصل إليها بالجوانب السياسية الحاضرة من جهة وبالمقابلة بين هذا الجدل الفكري وسابقه من جهة ثانية . وربما كان الادعى الى التفكير بما

توصلنا اليه من نتائج هو الشعور بان التفريق بين الوهمي واللا وهمي ، بالمعنى الضيق المدروس في هذا البحث ، هو من بقايا تقليد قديم في عاداتنا الفكرية - تقليد أندثرت ، او كادت ، اكثر ميراثه العلمية ، ومن اشد العوامل فعالية في هذا الاندثار هو العلم الحديث . وان لم تظهر للجميع حتى الان جميع مضامين تطورات هذا العلم ، ومن مظاهر هذا التعامي اثاره اسئلة مثل السؤال الذي انطلق هذا البحث من تعريفه لمحك النقد . وذلك لان هنالك فجوة ثقافية بين ماضينا وحاضرنا ، فيما يتعلق ببعض مقوماتها ومعتقداتها وعادات العقل والتفكير فيها .

وهكذا نرانا قد عثرنا على بعض الصفات التي لا نستحي عن ذكرها عندما تواجهنا مسؤولية تعيين الصفات التي تحمل جوهر الانسان الحديث - وهي مسؤولية تواجهنا باستمرار وبإصرار .

— I —

يشير موضوع المقال سؤالاً عنيفاً ولكنه ملحاح وضروري : هل الرأي العام العالمي خرافة ؟

« ما هو هذا الشيء المسمى بالرأي العام العالمي ، الذي لم يره احد ولم يسمعه احد ؟ والذي له طريقته في التأثير احياناً على السفراء والجيوش بالرغم من انه ليس له لا سفراء ولا جيوش ؟ أهو مجرد وهم ، اي ، من تخاليل المخابرات الخفية للحكومات المفرقة في الخوف ام هو واقع اختياري ، اي ، شيء له قوة حقيقية فيجدر بالحكومات ان تحسب له حساباً »<sup>(١)</sup> .

وفي معرض جوابه على هذا السؤال الذي هو في الواقع علة اسئلة يتأرجح الامتياز مورغنتو تأرجحاً يثير التعجب ، وربما الشفقة احياناً ، بين السلبية والاثباتية .

« اذا كان هذا هو المعنى الذي يعزى « للرأي العام العالمي »<sup>(٢)</sup> ( أي اذا فهمنا بالرأي العام العالمي ما نفهم بالرأي العام القومي ) . اصبح من الامان بمكان ان نقول : « لا يوجد رأي عام عالمي » .

ويغرق الامتياز في سلبية حيث يقول :

« وهكذا نرى ان المقابلة بين الصفات السيكلوجية التي يشترك فيها جميع الناس والتمنيات الابتدائية التي يبدؤون من جهة ، وافتقارهم الى تجارب حياتية مشتركة

(١) المرجع المذكور ص ٢٢ .

(٢) المرجع المذكور ص ١٣٦ .



ومعتقدات ادبية شاملة من جهة اخرى ، لا بد من ان تزودنا بالبيئة على عدم وجود الرأي العام العالمي . انها بالاحرى تبين :

« ان الرأي العام العالمي هو شيء غير ممكن تحقيقه في اطار التركيب الذي تعرفه الانسانية في عصرنا هذا<sup>(١)</sup> » التركيب الذي يدور على محور القوميات .

فالرأي العام العالمي اذن ، ليس مفقودا فحسب بل هو غير ممكن ان يوجد في عالم نقسمه القوميات ، هكذا يزعم مورغنتو . ويعبر عن هذا الزعم بجرأة وصراحة . ولكنه لا يتجرأ ان يعلن مضمون هذا الزعم : القول بان الرأي العام العالمي هو مجرد وهم . فهو هكذا من خياليات محيلات الحكومات المفرقة في الخوف ، فيجدد بنا ان لا نحسب له حسابا . وامتناع مورغنتو عن هذا التصريح يثير شكوكنا . فهل لهذا الامتناع ما يبرره علميا ؟ ام انه نتيجة لانتقار الى الجراءة الادبية عند المفكر ؟ ام هو ، تعبير عن خلط في المقاييس والمفاهيم ؟ ام هو اخيرا ، ملازم لقصر الباع في تطبيق هذه المقاييس تطبيقا واعيا منسجما ؟

ربما لن نتمكن في سياق هذا البحث من ان نجيب على جميع هذه الاسئلة بشكل قاطع . ولكننا بانتهاؤه سنكون فكرة عامة واحساسا ليس بكلي الشموس عن الاتجاه الذي يكمن ناحيته الجواب او الاجوبة الاقرب الى الصواب .

## II

ويعرف مورغنتو انه يذهب في نفيه لحقيقة الرأي العام العالمي ملحبا يتنافى مع تقليد عريق في الفكر السياسي<sup>(٢)</sup> . على الاخص يهدم هذا التفكير احدى الركائز الاساسية للديمقراطية الاميركية . فهو يفتتح مقاله المشار اليه بمقتبسات تاريخية في الرأي العام لرجال السياسة ، فمن خطاب الرئيس الاميركي المرحوم كندي في الجمعية العامة للأمم المتحدة يستعير ما حرقته :

---

(١) المرجع المذكور ص ١٢٧ .

(٢) في الواقع يتنافى هذا الموقف مع موقف سابق لمورغنتو نفسه حيث يسطر الرأي العام الاميركي فاعلية تذكر في سير وتوجيه السياسة الدولية للولايات المتحدة وبالتالي تقدم وتزعزع في بقائه او لثاء المدينة الغربية .

a H. Morgenthau — « Conduct of American Foreign Policy » *Parliamentary Affairs*, Vol. 111 1949 — pp. 1 — 16.

b. H. Morgenthau and K. Thompson — *Principles and Problems of International Politics*, N.Y. 1950 — pp. 163, 171 and 173.

« لقد نشأت في عصرنا هذا قوة ثالثة تقف حياها الحكومات ، على ما يظهر ، بخشوع ورغبة . انها الرأي العام العالمي »<sup>(١)</sup> .

وينقل عن ديتريكفيل المفكر الفرنسي المشهور الذي كتب بحساسية وعمق نظر في الديمقراطية الاميركية قوله :

« ان الرأي العام هو السلطة الاقوى في اميركا » . انه لنوع من انواع الدين <sup>(٢)</sup> .  
وفي وثيقة اعلان الاستقلال يقرأ اعتراف <sup>(٣)</sup> ابناء الجمهورية باحترامهم للرأي العام  
الانساني - الاعتراف الذي حدا بهم الى شرح الاسباب التي دفعتهم الى الانفصال عن  
المملكة المتحدة .

ويتذكر قول وودرو ويلسون في مؤتمر باريس للسلام في ٢٥ كانون الثاني ١٩١٩ :

« انه لا يكفي ان نرضي الحكومات ، بل من الضروري ان نحاول ارضاء الرأي العام  
الانساني » . ويرد قول وزير الدولة كورفيل هل قبل الكتلة المالية الثانية ببضعة شهور :  
« الرأي العام ، القوة الاكثر فعالية في تحقيق السلام ، يتزايد مع الايام في جميع انحاء العالم »<sup>(٤)</sup> ،  
ويشير اخيرا الى رأي نشرته النيويورك تايمز بتاريخ ١٥ تشرين الثاني سنة ١٩٤٧  
تقول :

« تمكنت الجمعية العمومية للأمم المتحدة من تحريك الرأي العام العالمي الذي ، يقرر ، في اخر  
البحث ، ميزان القوى الدولي »<sup>(٥)</sup> .  
غايتنا من عرض هذه الآراء في الرأي العام العالمي ، ذات شقين : الاول هو التنويه  
بان مورغنتو يعارض رأيا شائعا في الرأي العام وهو يعرف ذلك ،  
والثاني ، هو اللجوء الى هذه « الشهادات » في احتكامنا ضد مورغنتو امام محكمة  
عدل العقل في قضية الرأي العام .  
اذا كان لهذه الشهادات من مغزى - اذا صدقت طبعا - فان مغزاها يجعل بين تلافيفه  
التنكر لتهمة مورغنتو بان الرأي العام العالمي هو مجرد وهم .

---

(١) المرجع المذكور ص ٢٢ .

(٢) المرجع المذكور ص ٢٢ .

(٣) المرجع المذكور ص ٢٢ . وبالرغم من ان هذا القابس يشير الى الرأي العام الاميركي القومي فليس من الصعب توسيع  
احداه ليشمل للرأي العام العالمي . ومن لم يرض عن هذا التوسع ليحلل هذا القابس حللا تامة .

(٤) المرجع المذكور ص ٢٢ .

(٥) المرجع ذاته ص ٢٢ .

مخرج مورغنتو الوحيد من هذا المأزق هو ان يتهم هذه الشهادات بالكذب . طبعاً لا ينحل مورغنتو الى مستوى استعمال هذه الكلمة الثابتة - بمنع من ذلك ادب المجاملة و «اللايتكات» المتبعة في البحوث العلمية . فقد يقول مثلاً ان الشاهدين المذكورين « موهومين » بشهاداتهم ، وهو فعلاً يقول ذلك ضمنياً وتلميحاً . وقد يقول ايضاً ان « الرأي العام » المقصود ليس بلدي فاعلية تذكر - تنحدر قوة تأثيره الى مستوى الصفر او ما يجاوره - ولذلك فالأفضل اهماله . وعلى ما لهذه الاساليب في التعبير عن الفكرة من حسنات سيكولوجية مجاملة تظل الحقيقة الكامنة وراءها واحدة - اي الخلط بين المبادئ، المنهجية للبحث الرصين او التخلص من شهادة حق تدنيه محاملها .

هذا فيما يتعلق بالشق الثاني والسليبي من غايتنا الموصى إليها . اما ما يتعلق بالشق الاول فهو الأهم لانه يوجهنا توجيهها ايجابياً في مبحثنا هذا .

قلنا ان الجواب السليبي للسؤال الاساسي الذي يعالجه المقال المختار يتناقض مع « رأي عام » في الامر . ونجد جذور هذا « الرأي العام » في حوادث التاريخ الاميركي الى زمن بعيد . والاستاذ المعارض يعرف ذلك تمام المعرفة . فمعارضته اذن للرأي الشائع هي معارضة واعية مقصودة . فيجدر بنا ان نسأل ما هي اسباب هذه المعارضة ؟ ان الجواب الواقي على هذا السؤال لا بد ان يأخذنا في معارج ومستويات قد تكون ، بالرغم من فائدتها ، غير ضرورية لمبحثنا في الرأي العام . نقتصر اذن على الاسانيد التي يعتمد عليها مورغنتو نفسه في المقال المتخذ مع ما يتعلق بها مباشرة من مبادئ المدرسة التي ينتمي اليها في السياسة : نعني الواقعية السياسية .

### III

وأول مبدأ لهذه المدرسة هو الاخذ بالمصلحة القومية تعبر عنها القوة . ففي السياسة الدولية ، حسب مورغنتو ، المقولة الاولى والأهم هي القوة التي تنشأ عن هذه المصلحة والتي تحميها . ومن الطبيعي ان يكون هنالك رأي عام قومي مقابل هذه المصلحة ، وهذه القوة . فالرأي العام القومي عنده هو واقع اختبري . ولما كان الرأي العام القومي يلون جميع القضايا العالمية بصفته المنظار الذي لا يستغني عنه ، في محاولة التعرف الى قضايا العالم ، ولما كان هذا الرأي العام القومي يؤثر في كيفية معالجة هذه القضايا العالمية ، كان من الطبيعي ان ينتج عن ذلك ضعف الرأي العام العالمي<sup>(١)</sup> . وبقدر ما يضعف هذا الرأي

(١) المرجع ذاته ص ١٢٧ .

## العام العالمي يوهم بالوهمية .

ويظهر رأي مورغنتو هذا في معالجته لقضية الحرب . فجميع الناس يكرهون الحرب . ولكن كرههم هذا يبقى على المستوى النظري المجرد . ولذلك فهو عديم الفاعلية . جابه العالم بقضية الحرب في بلد معين وفي وقت معين وإدرس ردات الفعل وعلاقتها بالرأي العام العالمي . خذ مثلاً ، حرب كوريا ، فترى ان المصلحة القومية مثلبة الرأي العام القومي قد كسرت الرأي العام العالمي الى آراء متعددة ومختلفة تماماً كما يكسر المنشور البلوري الضوء الابيض الوانا متعددة ومختلفة كالوردي والبرتقالي والاصفر والاحمر . وتنقسم هذه الآراء القومية ، تجاه الحرب المعنية ، فرقا تتراوح بين المتحمس لها حتى الموت ، والمحايد المنزعج عليها ، والمتحمس ضدها . في هذا السياق ينقلب معنى « مهتد للسلم » مرادفاً « لمهتد لمصلحتنا القومية » . وهكذا فاننا نقدر ، يقول مورغنتو ، ان تشير لا الى رأي عام عالمي ، بل :

« الى عدد من الآراء القومية العامة بعضها مع سياسة معينة وبعضها ضد هذه السياسة »<sup>(١)</sup> .

وهكذا وحسب مورغنتو ، تنعدم فعالية الرأي العام العالمي في بحر من الوهمية بينما تتجمع الآراء القومية قوى وطاقات تهدد السلام العالمي وتقض مضجع السياسيين .

هـب ان تحليل مورغنتو للوضع العالمي تجاه حرب كوريا كان صحيحاً مئة بالمئة ، فهل ينفي هذا وجود الرأي العام العالمي ، وهذا ، على رأي مورغنتو نفسه ، هو ذلك العامل المتغير<sup>(٢)</sup> . ولتغيره هذا خبوات ونزوات ، وغفوات ويقظات ؟

ان المصلحة القومية ذاتها وخصوصاً في سياق الحرب النووية المدمرة أصبحت جزءاً لا يتجزأ من مصلحة العالم العامة . ان هذا من جملة المغازي للسبداً القاتل « السلم لا يتجزأ » .

وما ان تحس الدولة القومية علم كفايتها لذاتها - وقد أصبحت هذه الامثلة معروفة تماماً عند بعض الدول - حتى تفتش عن تسويات بين القوميات والدولية . وهذا لا شك خطوة تقدمية في مسيرة العالم وتحقيق رأي عام عالمي .

(١) المرجع ذاته ص ١٢٧ .

(٢) راجع للمفكر الذي يشير الى عبر السياسة الاميركية في القطع IV من هذه الدراسة .

فالفصل التام بين الرأي العام العالمي والرأي العام القومي كأنهما من نوعين مختلفين هو خطأ فادح !

#### IV

ومن المبادئ الأساسية للواقعية السياسية اعتناقها للاختبارية . كيف نفرق بين الوهمي والواقعي ؟ نجيب إحدى مدارس الاختبارية أي الاختبارية المتطرفة على هذا السؤال بقولها : الواقعي هو ما تقدر أن تختبره أي ما تقدر أن تلمسه أو تراه أو . . . ولهذا يبدأ مورغنتو بحثه بقوله :

« ما هو هذا الشيء المسمى بالرأي العام العالمي الذي لم يره أحد ولم يسمعه أحد ولم يلمسه أحد »<sup>(١)</sup> .

ولما كان الرأي العام العالمي « غير مرئي ، وغير ملموس ، وغير قابل للوزن »<sup>(٢)</sup> كان استنتاج مورغنتو أنه مجرد وهم .

ولكن إذا طبق الاستامورغنتو المقياس ذاته على الرأي العام القومي فخرج من عملية هذا التطبيق بنتيجة مشابهة . لو فعل ذلك ، أي لو حاول أن يكون منسجماً مع نفسه ، لا اضطر إلى القول بأن الرأي العام القومي هو كذلك مجرد وهم . غير أن مورغنتو لم يتجراً على هذه العملية الجراحية التي تدعوه إلى قطع إحدى رجلي واقعيته السياسية .

ولكن هل من الضروري أن يتقيد الاختباري بالمبدأ الضيق لهذه المدرسة ؟ حتى العلوم الطبيعية رأيت أنه من الأفضل تعدي حدود هذا المبدأ الضيقة إلى آفاق أرحب وأوسع . فأقرت بواقعية كل شيء يحدث نتائج ملموسة وردات فعل تخضع للاختبار . بالنسبة لهذا المبدأ ليس من الضروري كما هي الحال بالنسبة للمبدأ الاضيق أن نكون قادرين على الاختبار المباشر للشيء المدروس . يكفينا أن نتحقق من نتائجه أو نتائج نتائجه .

في الواقع أن مارغنتو نفسه يقبل بواقعية الرأي العام القومي لأنه يجتاز امتحان هذا المقياس المسموح . هذا ما يقودنا إليه تمحيص إسمائده . وبالنسبة لهذا المقياس ذاته يصبح

---

(٢) راجع المقياس الوارد في : بداية الجزء الأول من هذا البحث .

(٣) المرجع المذكور سابقاً ص ٢٣ .

الرأي العام العالمي - رضي مورغنتو ام ابى - واقعا لا يصح انكاره<sup>(١)</sup> .

وبالفعل فهو كثيرا ما يتكلم بطريقة توحي اقراره بواقعية هذا الرأي العام العالمي عبر مفاعيله ونتائج هذه المفاعيل<sup>(٢)</sup> . ومن هذه الزاوية يصبح للرأي العام العالمي حتى حسب مورغنتو طريقته في التأثير على السفراء والجوهر<sup>(٣)</sup> .

ومن هنا تنشأ فكرة اتهام مورغنتو بالتردد والتأرجح بين السلبية والايجابية في جوابه على السؤال المتعلق بوهمية الرأي العام العالمي .

واذا خشي مورغنتو ان يقوده اقراره بواقعية الرأي العام العالمي الى اعتباره مشابها للرأي العام القومي بمقوماته وتأثيراته فهله الخشية سهل تبريرها نفسانيا على الاقل . ولكن عواقبها لا مبرر لها . ولكي نتخلص من هذه العواقب اللامبررة ، يمكن ان نميز بين الرأيين العامين المذكورين بالنسبة لتنظيمهما في عالم كمالنا . وانه لو اوضح ان هنالك فوارق متعددة بينها بالنسبة لهذا المقياس . فللرأي العام القومي مؤسسات ومنظمات تعمل على خلقه وتكثيفه وتطويره وزيادة مفعوله ، وكذلك للرأي العام العالمي . غير ان الفارق الالم بين منظمات هذا ومنظمات ذاك هو وجود الدولة . فهي في عداد المنظمات التي تتعلق بالرأي العام القومي . هي بالاحرى منبع هذه المنظمات وعلى رأسها . فترعاها رعاية الام لاطفالها . اما بالنسبة للمنظمات المتعلقة بالرأي العام العالمي فالدولة اما مفقودة تماما واما تتمتع بصفة هي - في الأمم المتحدة - اشبه بظل الدولة فيها بالدولة الحقيقية .

وهكذا يكون الرأي العام العالمي والرأي العام القومي من نوع واحد : امكانية سياسية تجاهنا واقعيتهما بمفاعيلهما ومفاعيل مفاعيلهما ، ولكن ، ولاسباب تاريخية واجتماعية متعددة ، اختلف تنظيم احدهما عن تنظيم الاخر فاختلفا بالنسبة لمدى تأثيرهما في التاريخ ولقوة توجيههما لمسيرة الانسانية .

---

(١) وان شئت فسمه وهما . ذلك لان التميز بين الرأسمي والواقعي - في سياق الاختيارية السمعاء - هو مجر لا يجعل بين ثباته ما حله التميز التقليدي من مضامين مجمعة بحق الوهم .

(٢) مثلا ينهي مورغنتو مقالة المذكور ببعض عبر تتعلق بالسياسة الخارجية الاميركية . من هذه عبر اعتبار الرأي العام العالمي عنصرا واحدا من عدة عناصر تداخل تكوين السياسة الخارجية . ومنها اعتبار الرأي العام العالمي شيئا متغيرا يتأثر ويؤثر بغيره كثيرا كالفائدة مثلا .

(٣) راجع المقتبس في بداية الجزء الاول من هذا البحث .

وعندما نتعرض الى امكانية التنظيم الذي يساعد على ايجاد الرأي العام - علميا كان ام قوميا - وبالتالي على زيادة فعاليته ، تطالعنا في مقالنا المختار بعض الخواطر المفيدة .

« فمن متطلبات النجاح في هذا التنظيم الانسجام والتآسك في المجتمع »<sup>(١)</sup> . ولا بد ان يعبر المجتمع عن تماسكه وانسجامه بطرق تخضع للتحقيق .

« فهو يتفاعل مع غيره من المجتمعات ويتصرف بانتظام وانسجام في ضوء مصالح مشتركة وقيم مشتركة »<sup>(٢)</sup>.

نقدر ان نضع هذا المبدأ بشكل اشمل واعم بقولنا ان الاختبارات الحياتية في ضوء قيم مشتركة وخدمة لمصالح مشتركة هي من ابرز المتطلبات لخلق رأي عام واحد منظم .

ولا شك بان الناس جميعهم يشتركون بصفات نفسانية لا يمكن اختزالها او الاستغناء عنها . وهذه من ابرز المتطلبات لخلق رأي عام واحد منظم . ومنها حسب مورغنثو ، محبة الحياة والحرية<sup>(٣)</sup> .

فاذا اردنا خلق رأي عام - عالمي ام قومي - توجب علينا ان نسهل تفاعل هذه السيكلوجيات الطبيعية في الانسان بطرائق تضمن استجابة اصحابها للمشاكل الانسانية استجابة موحدة .

وليس هذا بالامر الهين خصوصا عندما نعرف ان بعض هذه السيكلوجيات على الاقل - مثل حب السيطرة - يخلق عندما « يطلق له العنان نتائج تتناقض وتوحيد الاستجابة للتحديات في المجتمع الواحد » . ان حب السيطرة هو مصدر التصادم والصراع بين الافراد والجماعات .

اذا عنى هذا التنبيه شيئا فانه يعني ان تحقيق المخطط الذي يبقي انشاء رأي عام موحد هو غاية في الصعوبة . ولكنه ليس بمستحيل . وقد برهن الانسان - في تحقيقه للرأي

(١) المرجع المذكور سابقا ص ١٢٦ .

(٢) المرجع ذاته .

(٣) ان تقديم الحرية على حب السيطرة في هذا المقال لمورغنثو لاشارة - اذا لم تكن حاضرة ، ونقدوا انها ليست بعبارة - الى نوع من التحليل في موقفه من القدم وعلاقتها بمفهوم القوة في السياسة راجع لذلك الواقعية السياسية للدولف .

العام القومي ، عندما يتحقق هذا - مقدرته على النجاح في هذه التسويات . هذا هو مقياس عبقريته السياسية .

وزيد في الطين بلة ان ظروف فئات من الانسانية تختلف عن ظروف فئات اخرى بشكل يجعل التجارب الحياتية في هذه الفئات تختلف بعض الشيء . فيضعف ، بسبب هذا الاختلاف ، الرأي العام .

ومن العناصر التي تسهم في عملية هذه التفرقة هي المعتقدات الفلسفية والمذاهب الدينية ، واذا شئت قلت الايديولوجية . فالسياق الطبيعي والسياق الفكري هما معا من المؤثرات في خلق الرأي العام . وعندما يختلف احدهما عند مجتمع عنه عند غيره يضعف الرأي العام المشترك بين هذين المجتمعين . وهل نحن بحاجة الى تبيان الفوارق التي تعرض لها الاحكام الاخلاقية والقيم السياسية ومفاهيم العدالة بين الناس ؟

وهب ان الانسانية جميعها اعتنقت مبدأ ما : كراهية الحرب مثلا ، فهل تضمن وحدة هذا المبدأ وحدة الرأي العام ؟ كلا . والسبب في ذلك اختلاف المصالح ، فردية كانت ام قومية ام عالمية ، واختلاف الايديولوجيات ، واختلاف التجربة الحياتية . ويساعد هذه الاختلافات على اضعاف الرأي العام العالمي عدم وجود المؤسسات الاجتماعية التي تخفف من تأثيرات هذه الاختلافات والفوارق .

بالاخرى قد تبين لنا العكس ، خصوصا في معالجتنا للرأي العام القومي وتأثيره على الرأي العام العالمي . اذا صح تشخيص مروجته - وهو وان تطرف بعض الشيء ليشتمل الكثير مما هو صحيح - انتهى الى ان عالمنا الخلقى الحالي وقد تقاسمته القوميات المتعددة ، يفتقر الى رأي عام عالمي فعال وسيظل مفتقرا له ما دامت تقاسمه هذه القوميات .

هذا يعني ان القوميات تقف حجر عثرة في طريق تحقيق رأي عام عالمي ، فهل من الواقعية بشيء ان يعلم السياسيون بتسوية مقبولة بين الرأي العام العالمي والقومية ؟ وهذه من المهمات الاولية التي تجابه الامم المتحدة .

في رأينا ان هذه التسوية متفرض ، الى حد ما ، فرضا على انسان القرن العشرين . ولم تتخاذل عبقرته السياسية في استجابتها لهذا التحدي . ولن يسعها ان تحقق ، لان اخفاقها هذا ، ربما يعني اندثار المدنية الانسانية .



## VI

فلرأي العام في النهاية هو عنصر من عدة عناصر تغل نسبة الوهمية<sup>(١)</sup> فيه وتكثر ، ويتفاعل بالتالي مع غيره من العناصر التي تتداخل لتكوين الحياة الاجتماعية بدرجة تتراوح بين الصفر والمئة قوة وفعالية . للقيادة والتكنولوجيا والايديولوجيات والمصلحة والعدالة وحسب التسلسل والمؤسسات الاجتماعية والسياسية ، وأهمها الدولة ، والقوميات ، تأثير فيه . كما وانها تتأثر به . ودرجة التماسك والانسجام في مجتمع معين - صغرام كبر - هي من جملة التأثير عن هذه المتغيرات المؤثرة في الرأي العام . وهكذا يتبين من كثرة هذه المتغيرات وعدم قابليتها للتحجر ان قياس الرأي العام واخضاعه للتحقيق الدقيق عملية كثيرة المزالق . غير ان كثرة هذه المزالق وسرعة تغير الدواعي لها لا تبرر تعامينا عنها او تجاهلنا اياها . وان ادعائنا بان الرأي العام هو مجرد وهم لا يحل اية من مشكلاتنا المتعلقة به . بالاحرى هو تهرب من مواجهة هذه المشكلات . والانكى من انه تهرب ، كانه تهربا ينطوي - مع ما ينطوي عليه - على جهل لبعض مضامين التطور في العلوم والثقافة والمدنية عندنا . كان التمييز بين الوهم والواقع ذا مغزى في مناخ فكري وثقافي يدين الوهم ويتهمه بالمقم بيما يحترم الواقع ويتوقع منه المآثر الجلييلة . وكان هذا التمييز ذاته مقبولا في سياق اختبارية ضيقة الابعاد تتطلب الاتصال المباشر بالواقع الذي كان بدوره على استعداد دائم لان يسفر لنا عن وجهه الحقيقي . قد يتلثم حيناً وقد يتحجب أحيانا . ولكن هذا التحجب والتلثم لم يكن من قبله الا على سبيل مداعبتنا . على كل كان الاصل في كيانه ومسلكيته السفور : هذه طبيعته ، وان تحجباً فلسبب . ولذلك فكان الايمان بالوهم في هذا المناخ الفكري والثقافي نعمة للؤمن بخصب الخيلة وربما بوهن العقل . ولما كانت الحقيقة مصدر القوة في الانسان ، طالما كانت هذه الحقيقة لا يمكن ان تلقي مراسيها الا بين صخور الواقع في امداء العالم الخارجي ، كانت خدمة الوهم مجرد هدر للطاقات الانسانية ولا تعدو كونها بذلاً سدى لمجاهيد الانسان . فالايمان بالوهم والعمل له لم يكن اقراراً بضعف العقل فحسب بل ايضا تسخيراً للقوى الخيرة في الانسان في سبيل الشيطان .

(١) تستعمل « الوهمية » هنا مجتمعا للتقليدي - اي الماكس والواقعية » . ويضخ للمستمع في مضامين هذا البحث ان هذا التقسيم بين الوهمي والواقعي هو تقسيم يتطلب منا تقدم المعرفة والعلم ان نعدل فيه الشيء الكثير . رب وهم فجر طلائع انسانية وفعاليات اجتماعية اكثر بكثير من اضعف واقع . وعمل هذا البعد تنعدم قيمة المناقشة فيها اذا كان « الرأي العام » وهما ام وانما . ايها كان ، كيف يمكن تنظيمه وترجيبه مفاهيمه لخدمة مثل علما ؟ هذا هو السؤال الاهم .

ولكن هذا المناخ الفكري والثقافي قد تغير . سبب هذا التغير أو بعضه تغير فرضه علينا العلم في مفهومنا لطبيعة الواقع . عرفنا العلم الى كثير من ضروب الواقع الذي لا يمكن ان يسفر عن وجهه لحواسنا الطبيعية . ولم تمنعنا الحيل والاختراعات في هذا المضمار . كان واقعا يتحجب للمداغة فاصبح ظهوره علينا امرا مستحيلا . وهكذا نهضت الاركان التي يقوم عليها تمييزنا التقليدي بين الوهم والواقع . اذا كان الواقع كالوهم ، او بعض ضروبه ، ابعد من متناول مداعتنا اصبح تمييزنا بينها اصعب مما كان عليه .

وهكذا اضطررنا الى توسيع نطاق اختباريتنا . اضطررنا على الاقرار بواقعية ما تمكن من شدة بخيوط الاختبار وبواسطة نتائج او نتائج نتاجه الى الارض الصلبة التي تمشي عليها لقضاء حاجات في النفس . وزدنا هكذا غنى . فقد اكتسبت حق المواطنة في مستعمرات الواقع من امبراطورية حياتنا فته من ضروب الاشياء التي كنا قد حكمنا سابقا انها مجرد اوهام . وتبين ان لبعض هذه الاوهام ، في الناس على الاخص ، تأثيرات مغناطيسية ذات طاقات ضخمة ونرى جرثومة هذا الاعتقاد في فكرة كان لاحد مفكري القرن الثامن عشر المبدعين ، جيامبا تيسنا فيكو (توفي عام ١٧٤٤) (Giambattista Vico) فضل التنبيه لها والجلهد ، وان عينا على تعميمها - هذا اذا صح التعليق التالي :

But, as Vico him-self said, just because a belief is fantastic to us now does not mean that that belief did not perform some task for the mind that created and believed it : this is the most insistent, and the least heeded, lesson of his "historiography" <sup>(١)</sup> « اذا كان الامر كذلك ، وهو لكذلك ، انعلمت الفائدة من استعمالنا مقياس التمييز بين الوهم واللاوهم وكأنه المشاهدة المباشرة ، واستعضنا عن هذا المقياس البدائي بمقياس اكثر تعقيدا : مقياس يرتبط بتقرير مدى الفعالية .

واذا كان لبعض الاوهام في سلوك بعض الناس مضاعيل تروى الوهم في ارض الاختيار ، فمصدر ذلك هو الالتزام الحر او شبه الحر في الانسان <sup>(٢)</sup> .

(١) Edward said, « Vico Autodidact and Humanist », *The Centennial Review*, XI, N° 5, Summer 1967, P. 344.

(٢) أراد بعضهم ان يسمي هذا العنصر الارادي في الانسان « العنصر اللاعقل » سمه ما شئت فهو واقع . وهنا ما يهمنا الآن - مع ان تنميته ومعالجة مضاعفاته في سلوك الانسان السياسي والديني على الاخص من اطرف واهم المحاولات الدراسية .

وهكذا ينتقل بذلك مركز الثقل من الواقع في العالم الخارجي كمرساة للحقيقة مصدر القوة والفعالية الى الازالة الانسانية - الى واقع في عالم الانسان الداخلي . وهذا هو الاماس « الاونطولوجي » للايديولوجية - ابرز مظاهر السلوك السياسي للقرن العشرين .

قد تريد ان تقول ان الربط بين العقائد والالتزامات البشرية هو شيء للحقيقة فيه الشيء الكثير . وقد تكون عن يريدون وصم هذه العلاقة باللاعقلانية<sup>(1)</sup> ولكن سيان انتميت الى اية من المدرستين السابقتين او الى غيرهما تظل هنالك علاقة بين هذه العقائد والالتزامات على اختلاف انواعها وبين القرارات الارادية التي يقول بها بعض الناس ، افرادا وجماعات . وعندما يشغل هذه العلاقات التي يلزم فرد او مجموعة من الناس انفسهم بخدمتها المركز الاول في مدرج القيم عندهم تنحدر الحقيقة الموضوعية بمعناها المومي الى سابقا الى درجة ثانوية على الافضل . وتحتل الازالة ( او الالتزام الارادي ) مركز الاولوية . وعندما يصبح مركز الثقل في السلوك السياسي تقريرا اراديا من جهة الانسان فماذا يمنع عواصف الميول والاهواء واللاعقلانية من التلاعب به ؟ وهكذا قد يصبح الايمان « بالوهم » وقد تلبس ، بفضل مستحضرات مدينتنا الحديثة ، لباس العقائدية - من وسائل احلال السماء على هذه الارض .

استخلاص :

ان الرأي العام العالمي والرأي العام القومي على السواء امكانات سياسية تقاس بنتائجها الملموسة ومفاعيلها الاجتماعية . وان اختلف احدهما عن الاخر فهذا الاختلاف يرتبط بمقدار خضوع كل منهما للتنظيم عبر المؤسسات الاجتماعية والسياسية ، وبمدى تفاعلها عبر هذا التنظيم مع العوامل ذات العلاقة .

وان التمييز بينهما باللجوء الى مقياس الوهمي اللاوهمي وهو تمييز واه . وذلك لان المقياس هذا هو مقياس ضعيف غير دقيق ولا يمكن ان ينسجم مع ذاته في حقبة من الزمن

(1) تراجع هذا الخصوص للمؤثر التالي :

- a— W. T. State — *The Destiny Of Western man* 1947.  
b— René De V. Williamson «The challenge of Political Relativism». *The Journal of Politics*, vol. IX — May 1947.  
c— C.H. Kelsen «Absolutism and Relativism in Philosophy of Politics». *The American political science Review*, vol. XIII (Oct. 1948). *General Theory of Law and State* — Harvard 1946.  
d— B. Russel — *Philosophy and Politics* (London 1947).

نفسر فيها الى تطبيقه . فالوهم الذي تقرر منحه تقليديا درجة الصفر على مدرج الفعالية بالنسبة الى الواقع الذي يحتل درجة المئة على هذا المدرج التقليدي قد تمكن لعوامل كثيرة سياسية واجتماعية واقتصادية وتكنولوجية مستحدثة من ان يحدث حركات تتحدى ، احيانا وبالنسبة لتأثيرها في مجاري التاريخ ، اقوى واقع .

وان الواقعية السياسية بركيزتيها - الاختيارية والمصلحة تعبر عنها القوة ، وقد محصنا واعطينا مركزهما المحدود في نظام سياسي فكري مدروس<sup>(١)</sup> - يمكنها ان تصنف السلوك السياسي وصفا دقيقا غير مححف ، وان غاشي تطورات العلوم المتطلبة لتطوير جذري في بعض عاداتنا الفكرية وتقاليد مدنيتنا ، وان تعطي الرأي العام وما يلزمه من قيم ومثل حقها من تقدير .

وفضلاً عن ذلك فإنها ، وبفضل ارتباطها بالمنهجية من جهة وبالالتزامية من جهة ثانية ، تهيء نفسها ، عن سابق تصور وتصميم ، لمواجهة تحديات هذا العصر .

---

(١) راجع كتاب الواقعية السياسية : تفكير ونظم للدؤلف .



## «سيادة الدستور في لبنان» ومشرعية قانون الإصلاح

### مقدمة

تبغي - « سيادة الدستور في لبنان »<sup>(١)</sup> معالجة قضية هامة وحساسة وملحة في حياتنا الحاضرة بطريقة علمية رصينة . ويزيد في قيمة هذه الدراسة عندي ان الهدف منها « ليس التحريض والاثارة »<sup>(٢)</sup> بل تنوير الرأي العام ، « وليس مجرد انتقاد ولا الوقوف مطلقا بوجه الاصلاح الحقيقي لاجهزة الدولة وتطهيرها من العناصر الفاسدة المريضة »<sup>(٣)</sup> بل تأييد كل سلطة تبغي حسن التنظيم وتنشد الاصلاح القويم »<sup>(٤)</sup> الشرعي .

ولنا ، من هذه الزاوية والمنطلق ، بعض التعليقات على هذه الدراسة القانونية السياسية ، نتقدم بها من الاساتذة اصحابها<sup>(٥)</sup> ومن الرأي العام عليها تكون ذات فائدة لهم .

### لماذا محكمة الرأي العام ؟

انني لا اشك بمشرعية حقكم - بوصفكم مواطنين مسؤولين - بعرض شكواكم على الرأي العام . هذا حق التعبير عن الرأي . وهو من الحقوق التي لا يتساءل حولها في سياق

---

(١) لاسرة مكتب المحامي محسن سليم وهم الاساتذة :

محسن سليم ، سجع الاحور ، انتطوان خير الله ، ابراهيم اسطفان وفؤاد الحركة .

(٢) تراجع ايضا ملحق النهار الابني بتاريخ ١٣ شباط ١٩٦٦ وتاريخ ٩ آذار ١٩٦٦ .

(٣) سيادة الدستور في لبنان ص ٣٣ .

(٤) المرجع ذاته ص ٣٥ .

(٥) المرجع ذاته ص ٣٦ .

النظام الديمقراطي . وخصوصا عندما تكون الغاية من التمتع بها وممارستها - كما هي عندكم - مستندة الى موقف ايجابي . اما وقد فضلتم دعم هذا الحق واسناده على الانطلاق من كونه حقا بدنيا ، فلنا في عملية برهانكم له الملاحظتان التاليتان :

الاولى ، هي انه تشوب برهانكم فجوة عميقة بين مقدماته واستنتاجه . ذلك انكم تنطلقون من « المبدأ المستقر في القانون اللبناني وفي جميع القوانين » انه « حيث لا مصلحة فلا دعوى »<sup>(١)</sup> (*Pas d'interet - pas d'action*)

ثم تقرررون في نهاية هذا البرهان<sup>(٢)</sup> ان حقكم « في رفع هذه الشكوى هو مؤكد وحقيقي » . وهذا دون ان تبينوا بدقة وبوضوح ما هي « مصلحةكم » في ذلك ، او ما هو « الضرر الذي يلحقكم » من موضوع الدعوى . وتبيان هذه « المصلحة » او « الضرر » هو حلقة ضرورية تربط بين نقطة انطلاقكم وبين النتيجة التي تريدون تثبيتها . ومن شروط هذا التبيان العلمية ان يركز ويوضح ليعيد التفسير المتعددة .

لذلك فلا يقبل جوابا لسؤالنا في سياق هذه الدراسة المركزة عرضكم لمبادئ عامة ومفاهيم غامضة قلما يدعمها الاختبار حيث تقولون :

« فنحن - معشر المحامين - بوصفنا مواطنين مسؤولين في لبنان قبل كل شيء ، يدافعون عن حقوق الافراد والجماعات وحرياتهم ، في كل مرة تمس هذه الحقوق وتلك الحريات ، ويعتدى عليها ، نرى من حقنا ومن واجبنا ان نتصدى لهذا الموضوع الخطير ، مدفوعين بعامل الشفاعة والاخلاص لهذا الوطن العزيز ، وحريصين على المحافظة على الحريات الاصلية التي نص عليها الدستور ، وكفلتها شرعة حقوق الانسان »<sup>(٣)</sup> .

لكل هذا نرى ان عملية الاسناد عندكم هي عملية غير مترابطة الحلقات وبالتالي فهي ضعيفة منطقيا او علميا .

والثانية ، هي افكم تتخبطون في تناقض صريح وواضح عندما تبحثون صلاحية المحاكم اللبنانية وحققا بالنظر في دعواكم . فانكم تقولون : « ان سبب عرضكم » دعواكم « على محكمة الراي العام ، هو عدم وجود محكمة اخرى في لبنان ، يمكن ان نرفع الشكوى اليها »<sup>(٤)</sup> .

(١) المرجع المذكور سابقا ص ٨ .

(٢) المرجع ذاته ص ٩ .

(٣) المرجع ذاته ص ٨ - ٩ .

(٤) سيادة الدستور في لبنان ص ٩ .

هذا وجه من وجوه موقفكم .

غير انكم تذهبون فيما بعد الى انه « لا يجوز للقضاء ان يتخلى عن رقابته على تصرفات السلطات العامة . . . »<sup>(١)</sup> وإلى انه « من حق المحاكم ان تمتنع عن تطبيق ذلك التشريع فيها يجاوز الحدود الدستورية »<sup>(٢)</sup> .

وهذا وجه لموقفكم يناقض الوجه الاول . اذ ان الفكرة الاساسية فيه تتناظر مع الفكرة السابقة . ولم تكن فوق ذلك ، الفكرة الثانية عابرة فيصح السكوت عنها . وعملية توكيدكم عليها تدل على اكثر من شيء . ولكن دعنا نبحت أولاً أمر تركيدها . اولم تظهر هذه الفكرة بشكل اوضح واجراً حيث تقولون ؟

« وفي اعتقادنا انه اذا رفعت دعوى على الادارة - امام القضاء الاداري او القضاء العدلي - فان القاضي ملزم بالفصل فيها . »<sup>(٣)</sup> « وليس ما يمنع المحاكم اللبائية ، لا سيما الادارية منها ، كنتيجة حتمية لهذا الانحراف والتجاوز ، من ممارسة رقابتها على دستورية القوانين ، طالما ان الدستور لم يمنع عنها هذه الرقابة على دستورية القوانين ، يحفظ لها حقها كاملاً في هذه الرقابة »<sup>(٤)</sup> .

ولا نذكر هذا لتبين التناقض الواضح في موقفكم من هذه النقطة - الامر الذي هو في رأينا على جانب كبير من الاهمية - بل لنثير السؤال : لماذا لم تقدموا دعاوكم امام القضاء ؟ ونترك لكم الجواب ، لانكم ادرى به .

غير اننا المحدثنا الى ان لتوكيدكم على شطر من هذا التناقض مدلولات . ولعل احدي هذه المدلولات ظن .

وظني هو - وقد يكون فيه بعض التجني عليكم - انكم تبغون اثارة دعاوة سياسية اكثر من انكم تريدون حقاً ارجاع الحق الى نصابه قانونياً ١ - هذا بالرغم من انكم قانونيون بارعون .

### النظام الدستوري : اطار الشرعية

واننا لنوافقكم كل الموافقة على ان الديمقراطية الشرعية تستند الى مبدأ « لا سلطات

(١) المرجع ذاته ص ١٦-١٧ .

(٢) المرجع ذاته ص ٢١ .

(٣) المرجع ذاته ص ٣٠ .

(٤) المرجع ذاته ص ٣٢ .



الا للدستور والقانون» . ان سيادتها تملر على كل سيادة<sup>(١)</sup> ولما كان هنالك مفهومان « للقانون » : القانون الوضعي او العادي والقانون الطبيعي او العام الشامل ، ولما كان الاول اضيق من الدستور واخف منه وزنا بمعنى انه اذا تعارض مع الدستور فالانتصار القانوني يكون للدستور بحيث « يعتبر التشريع باطلا اذا خالفته نصوص الدستور »<sup>(٢)</sup> .

ولما كان القانون « الشامل » بمعناه للمبادئ القانونية العامة يكون مع الدستور « النظام الدستوري »<sup>(٣)</sup> ، ولما كان هذا القانون الشامل الطبيعي يكمل الدستور بمعنى انه يربط بين نصوصه فيجعل منها وحدة منسجمة « بحيث لا يمكن ان يتصور بدونها ( اي بدون المبادئ القانونية العامة ) ، قيام « نصوص الدستور » كوحدة منسجمة » .

لكل ذلك ، يجب ان تعرف بأي معنى تقر ، انتم ونحن ، مبدأ الشرعية . هل هو سيادة الدستور والقانون الوضعي الاعتيادي ام سيادة الدستور والقانون العام الشامل ؟ ان الجواب على هذا السؤال لواضح في سياق بحثكم لبداً الشرعية حيث تقولون : « والقانون هنا ، يؤخذ بمذلوله العام الشامل ، اي جميع القواعد الملزمة في الدولة ، سواء اكانت مكتوبة ام غير مكتوبة ، وايا كان مصدرها »<sup>(٤)</sup> .

وهذا هو المعنى الذي نوافقكم عليه .

فالنظام الدستوري اذن اي الدستور مع « المبادئ القانونية العامة » او « جميع القواعد الملزمة في الدولة سواء اكانت مكتوبة او غير مكتوبة وايا كان مصدرها . . . » هو الاطار الصحيح للشرعية . بكلمة ثانية النظام الدستوري هو مقياس شرعية القوانين .

بقي ان تعرف ما اذا كان موضوع الشكوى ، اي « القانون الصادر عن المجلس النيابي اللبناني رقم ٤٩ / ٦٥ والمنشور في الجريدة الرسمية بتاريخ ٩ ايلول ١٩٦٥ في العدد رقم ٧٢ ، والقاضي باقتفال جميع طرق المراجعة ضد القرارات التي يصدرها مجلس القضاء الاعلى . . »<sup>(٥)</sup> هو « في الواقع تشريع غير دستوري »<sup>(٦)</sup> ؟ بكلمة ثانية هل تنتكر المؤسسات العامة التي اسهمت في اشتراعه لمبدأ الشرعية ؟

(١) سيادة الدستور في لبنان ص ١٢ .

(٢) المرجع ذاته ص ١٧ .

(٣) المرجع ذاته ص ١٥ .

(٤) سيادة الدستور في لبنان ص ١٠ .

(٥) المرجع ذاته ص ٣ .

(٦) المرجع ذاته ص ٣١ .

## المصلحة العامة وقانون الاصلاح .

جوابنا على هذا السؤال هو نفي . كلا لم تنتكر السلطات العامة - وعلى وجه الخصوص ، السلطان التنفيذية والتشريعية - اللتان أقرتا مبدأ الشرعية - هذا بشرط واحد وهو ان غايتها القصوى من قراره هي خدمة المصلحة العامة واخير العام . وهذا شرط لا اخال اسرة مكتب الاستاذ سليم تبخل بالتسليم به - اذ هو معروف لدى الجميع ان غاية الحكومة من هذا التشريع هو التطهير الذي يخدم المصلحة العامة وينقذها من براثن الفساد . وقد اعترفت اسرة مكتب الاستاذ سليم بذلك في اكثر من موضع في دراستهم القانونية .

### مغالطات

ولكي نبين صحة هذا الجواب - الذي يتناقض مع ادعاء الاستاذ سليم واسرة مكتبه - يكفينا الان ان نتبع الخطى التي مشوها في تبين موقفهم ، مبينين اخطاءها والمواضع التي ضلت معها سواء السبيل .

ان اول وأهم سبب يورده الاساتذة سليم واسرة المكتب ضد القانون موضوع الدعوى هو تجاوز الصلاحيات التشريعية<sup>(١)</sup> ، ان المجلس النيابي اللبناني تجاوز صلاحياته واختصاصاته<sup>(٢)</sup> .

يبدوا ان تحميل المجلس النيابي وحده مسؤولية اقرار هذا القانون يتم من شيء من الجور في الحكم . ذلك لان السلطة التنفيذية ايضا تتحمل جزءا من المسؤولية .

ولكن دعنا نجاري الاساتذة المذكورين بعض الشيء ونبحث في هل تجاوز المجلس التشريعي صلاحياته . في رأيهم : « تتمتع السلطة التشريعية<sup>(٣)</sup> في ممارسة اختصاصاتها بحرية واسعة . ولكنها ليست مطلقة . . . فالشروع يتقيد بما ورد في الدستور من قواعد ونصوص . ويتقيد على الارجح بالمبادئ الطبيعية العامة . حتى ولو لم يرد بشأنها نص خاص في دستور الدولة<sup>(٤)</sup> » .

---

(١) سيفة الدستور في لبنان ص ٣ .

(٢) المرجع ذاته ص ٢٠ .

(٣) المرجع ذاته ص ٢٠ .

(٤) المرجع ذاته ص ٢٠ .

بكلمات ثانية يجد « النظام الدستوري » السلطة التشريعية . وطالما هي ضمن نطاق هذا النظام الدستوري فانها امينة لمبدأ الشرعية .

### السلطة التشريعية هي سلطة ذات صلاحيات غير مطلقة .

وتظل في رأينا السلطة التشريعية ضمن اطار « النظام الدستوري » ، عندما تعمل للمصلحة العامة حتى ولو تنكرت للحريات الفردية والحقوق الطبيعية للانسان . نعم ان الحكومة الديمقراطية تواجه مشكلة مزدوجة في هذا المجال . فهي تجهد في تنظيم مجتمع لا يحصل فيه هذا التناقض بين المصلحة العامة والحقوق الفردية الطبيعية . واذا استحال عليها مثل هذا التنظيم فمهمتها تنحصر في تقليل الامكانات التي تجعل حصول مثل هذا التناقض امرا لا مفر منه . واذا تعذر عليها هذا ايضا فلا بد لها عندئذ من تضحية بعض الحقوق الطبيعية الفردية على منبج المصلحة العامة . ذلك لان المصلحة العامة هي الغاية القصوى من عيش الانسان في المجتمعات الحكومية . ومتى تناقضت مصالح الفرد وحقوقه مع مصالح المجتمع وحقوقه فالنصرة هي دائما وابدا للمصلحة العامة لا للفردية . هذا مع العلم انه كلما قلت هذه التناقضات كان افضل . ان ديمقراطية تتعدد فيها هذه التناقضات وتتكاثر هي ديمقراطية قد لا تعرف الاستقرار والازدهار . واذا اصر بعض المواطنين العنيدون على رفض تعرض الحكومة لبعض حقوقهم الطبيعية - وعلى الاخص حق الحياة - لما تمكنت الدولة الديمقراطية من تجنيد ابنائها وتعرضهم للموت في سبيل الحفاظ على سلامة الامة والوطن .

### روسو وحقوق الانسان الطبيعية والمصلحة العامة

ولنا في بحث روسو في هذا الموضوع بالذات عبرة لا تنسى . فهو يذهب الى ان وضع الانسان نفسه وجميع حقوقه الطبيعية تحت تصرف الارادة العامة التي تهتدي دائما وابدا بالمصلحة العامة هو تكريس لهذه الحقوق وتوطيد لها . وعوضا عن ان يجرها للملك فهو يثبت اركانها ويجعلها اقوى واكثر فعالية وأوفر مكاسب .

هذا يجعل مختصر لافكار روسو الاساسية التي تعبر عنها المقترحات التالية .

« وسلم بان كل واحد ينتزل باليثاق الاجتماعي عن قسم من سلطانه وامواله وحرية وذلك بالمقدار الذي يحتم الجماعة استعماله ، ولكنه يجب ان وسلم ايضا بان السيد وحده هو الحاكم في هذه الامة » .

« وكل خدمة يقدمها المواطن الى الدولة يجب ان يقدمها فور مطالبة السيد اياه بها ، غير ان السيد ، من ناحيته ، لا يمكن ان يفرض الرعايا بأي قيد غير نافع للجماعة . . »<sup>(١)</sup> .

« وشروط هذا العقد من من التحديد بطبيعته ما يجعلها اقل تبدل باطلة غير ذات عمل ، وهي ، على ما يحتمل لم ينطق بها صراحة قط ، واحدة في كل مكان مسلم معترف بها ضمنيا في كل مكان . فلذا ما نقض الميثاق الاجتماعي استرجع كل واحد حقوقه الاولى واسترد حريته الطبيعية التي عدل عنها في سبيل الحرية المدنية الضائعة »<sup>(٢)</sup> .

« ويرد جميع هذه الشروط المفهرمة حقا على شرط واحد وهو بيع كل مشترط مع جميع حقوقه من المجتمع بأسره بيها شاملا وذلك اولا ان الشرط متساو نحو الجميع ما وهب كل واحد نفسه بأسرها وأنه لا مصلحة لواند جعل الشرط ثقبلا على الآخرين ما كان الشرط متساويا نحو الجميع »<sup>(٣)</sup> .

---

(١) جان جاك روسو : العقد الاجتماعي - الباب الثاني - الفصل الرابع - ترجمة عادل زعير - القاهرة سنة ١٩٥٤ ص ٦٦ - ٦٧ .

« On convient que tout ce que chacun aliène, par le pacte social, de sa puissance, de ses biens, de sa liberté, c'est seulement la partie de tout cela dont l'usage importe à la communauté, mais il faut convenir aussi que le Souverain seul est juge de cette importance.

« Tous les services qu'un citoyen peut rendre à l'Etat, il les lui doit : sitôt, ne peut charger les sujets d'aucune chaîne inutile à la communauté. »

J.J. ROUSSEAU, DU CONTRAT SOCIAL OU  
PRINCIPES DU DROIT POLITIQUE

liv. II chap. 4 Classique Larousse P. 37.

(٢) المرجع ذاته الباب الاول - الفصل السادس ص ٤٤ .

« Les clauses de ce contrat sont tellement déterminées par la nature de l'acte que la moindre modification les rendrait vaines et de nul effet; en sorte que, bien qu'elles n'aient peut-être jamais été formellement énoncées, elles sont partout les mêmes, partout tacitement admises et reconnues; jusqu'à ce que, le pacte Social étant violé chacun rentre alors dans ses premiers droits et reprend sa liberté naturelle, en perdant la liberté conventionnelle pour laquelle il y renonce ». Ibid., p. 25.

(٣) جان جاك روسو كتاب العقد الاجتماعي الباب الاول الفصل السادس ص ٤٤ - ٤٥ . التركيبات لنا .

« Ces clauses bien entendues se réduisent toutes à une seule, savoir L'aliénation totale de chaque associé avec tous ses droits à tout le communauté. Car premièrement, chacun se donnant tout entier, la condition est égale pour tous, et la condition étant égale pour tous, nul n'a intérêt de la rendre onéreuse aux autres. » Ibid p. 25 — 26.

« ثم ان البيع وضع بلا تحفظ فإن الاتحاد يكون على ما يمكن من الكمال ولا يبقى مشترك ما يدعيه وذلك لانه اذا ما بقي للافراد بعض الحقوق فيها انه لا يكون هنالك اى رئيس عام يفكر على الفصل بينهم وبين الجمهور وبما ان كل واحد يكون قاضي نفسه الخاص من بعض الوجوه لم يلبث كل واحد ان يتحمل هذه الصفة في جميع الاحوال ، وهكذا تظل الحال الطبيعية باقية وتصبح الشركة طاغية او لاغية بحكم الضرورة (١) .

« ثم بما ان كل واحد لا يب نفسه لاحد جهتها للجميع وبما انه لا يوجد مشترك لا يكتسب عين الحق الذي تنزل له عنه فانه يظفر بما يعدل جميع ما يفقد ويزيادة قوة حفظ ما يكون له (٢) .

ويروى روسو من المناسب ان يختزل بنود العقد الاجتماعي اختزالا يضع نقاط الاهمية على حروفها .

« واذا ما اقضي عن الميثاق الاجتماعي اذن ما ليس من جوهره حصر في الكلمات الاتية : يضع كل واحد منا شخصه وجميع قدرته شركة تحت ادارة الارادة العامة ونحن نتلقى ، كهيئة ، كل عضو كجزء خفي من المجموع (٣) » .

ويتقبل روسو من عملية اختزال بنود العقد الى عرض المغايم نتائجها .

(١) جان جاك روسو . المرجع ذاته . التركيدات لنا .

« De plus, l'aliénation se faisant sans réserve, l'union est aussi parfaite qu'elle peut l'être et nul associé n'a plus rien à réclamer. Car s'il restait quelques droits aux particuliers, comme il n'y aurait aucun supérieur commun qui pût prononcer entre eux et le public, chacun étant en quelque point son propre juge prétendrait bientôt l'être en tous, l'état de nature subsisterait, et l'association deviendrait nécessairement tyrannique ou vaine. » Ibid p. 26.

(٢) جان جاك روسو كتاب العقد الاجتماعي الباب الاول الفصل السادس ص ٤٤ - ٤٥ . ( التركيدات لنا ) .

« Enfin chacun se donnant à tous ne se donne à personne, et comme il n'y a pas un associé sur lequel on n'acquière le même droit qu'on lui cède sur soi, on gagne l'équivalent de tout ce qu'on perd, et plus de force pour conserver ce qu'on a » Ibid p. 26.

(٣) جان جاك روسو . كتاب العقد الاجتماعي . الباب الاول - الفصل السادس ص ٤٤ - ٤٥ ( التركيدات لنا ) . على ان كلمة « خفي » في هذا المقتبس ينبغي ان تستبدل بتعبيره لا يتجزأ ، ليستقيم المعنى المقصود من قبل روسو .

« Si donc on écarte du pacte social ce qui n'est pas de son essence, on trouvera qu'il se réduit aux termes suivants. Chacun de nous met en commun sa personne et toute sa puissance sous la suprême direction de la volonté générale, et nous recevons en corps chaque membre comme partie indivisible du tout. »

J.J. ROUSSEAU du *Contrat Social* ou Principes du Droit Politique Liv. I Chap. 6  
Classique Larousse p. 25 — 26.

« أدى الانتقال من الحالة الطبيعية الى الحالة المدنية الى تغيير في الانسان جذري بالذکر كثيرا ، وذلك بلحالة العدل محل الفريضة في سيره ويمتعه افعاله اذ كان يعوزها سابقا ... وجعلت موجودا ذكيا والصالا من حيوان او عن قليل العقل ... »<sup>(٦)</sup>.

« ولنعول جميع هذا الحساب الى حدود يهمل قياسها فالذي يخرجه الانسان بالمعد الاجتماعي هو حرته الطبيعية وحق مطلق في كل ما يحاول وما يمكن ان يحصل عليه ، والذي يكتمبه هو الحرية المدنية وتملك ما يميز »<sup>(٧)</sup>.

« ويجب ، لعدم الخطأ في المعارضة ان نلزم الحرية الطبيعية التي لا حدود لها غير قوى الشخص ، من الحرية المدنية المقيدة بالارادة العامة ، وان تمتاز الخيالة ، التي ليست سوى نتيجة قوة المستولي الاول اوحقه ، من التملك الذي لا يمكن ان يقوم على غير صك الجاهلي »<sup>(٨)</sup>.

(٦) جان جاك روسو كتاب العقد الاجتماعي - الباب الاول - الفصل الثامن . الترجمات لنا .

«Ce passage de l'état de nature à l'état civil produit dans l'homme un changement très remarquable, en substituant dans sa conduite la justice à l'instinct, et donnant à ses actions la moralité qui leur manquait auparavant. C'est alors seulement que la voix du devoir succédant à l'impulsion physique et le droit à l'appétit, l'homme, qui jusque-là n'avait regardé que lui-même, se voit forcé d'agir sur d'autres principes, et de consulter sa raison avant d'écouter ses penchants. Quoiqu'il se prive dans cet état de plusieurs avantages qu'il tient de la nature, il en regagne de si grands, ses facultés s'exercent et se développent, ses idées s'étendent, ses sentiments s'ennoblisent, son âme toute entière s'élève à tel point, que si les abus de cette nouvelle condition ne le dégradent souvent au-dessous de celle dont il est sorti, il devrait bénir sans cesse l'instant heureux qui l'en arracha pour jamais, et qui, d'un animal stupide et borné, fit un être intelligent et un homme». Ibid p. 28.

(٧) جان جاك روسو . كتاب العقد الاجتماعي . الباب ١١ . الفصل الثامن من ٥٠ - ٥١ الترجمات لنا .

«Réduisons toute cette balance à des termes faciles à comparer. Ce que l'homme perd par le contrat social, c'est sa liberté naturelle et un droit illimité à tout ce qui le tente et qu'il peut atteindre; ce qu'il gagne, c'est la liberté civile et la propriété de tout ce qu'il possède.» Ibid p. 29.

(٨) جان جاك روسو - العقد الاجتماعي - الباب الاول - الفصل الثامن - ترجمة عادل زعير - القاهرة سنة ١٩٥٤ صفحة ٥١ .

«Pour ne pas tromper dans ces compensations, il faut bien distinguer la liberté naturelle qui n'a pour bornes que les forces de l'individu, de la liberté civile qui est limitée par la volonté générale, et la possession qui n'est que l'effet de la force ou le droit du premier occupant, de la propriété qui ne peut être fondée que sur un titre positif.» Ibid. p. 29.

و على ما تقدم يمكن ان تضاف الى الحالة المدنية الحرية الادبية التي تعمل وحدها الانسان سيد نفسه بالحقيقة ، وذلك لان صولة الشهرة وحدها هي العبودية ولان اطاعة القانون الذي تلزم به نفسه بالحرية . . .<sup>(١١)</sup>

### معمل مقتبسات روسو .

ونرى من هذه المقتبسات ان روسو يقدم مبدأ المصلحة العامة على مبدأ الحريات الفردية والحقوق الطبيعية للانسان . ويجول للسيد اي الشعب صاحب السلطة التشريعية والذي هو غير مطلق الصلاحيات تحديد مقدار التضحيات من الحريات التي تطلب من المواطنين لتحقيق منفعة الجماعة . ويعتقد ان التنازل غير المشفط من جهة المواطنين عن حقوقهم ونفوسهم في مثل هذا السياق هو دفع بتنظيم المجتمع نحو الكمال ، وعملية تكسب تلك الحقوق والحريات الفردية مناعة وقوة . واخيرا وبسبب ذلك ، يصير روسو على ان الفرد المواطن قد حقق مكاسب لا تقدر بثمن - منها واهمها تكريس انسانيته .

هذا بقدر ما لهذه الافكار ، وقد اثرت تأثرا فعالا على الثورتين الاميركية والفرنسية - الثورتين اللتين كرمتا مبدأ حقوق المواطنين وحريات الانسان<sup>(١٢)</sup> - من معمل

---

جان جاك روسو . العهد الاجتماعي - الباب الاول - الفصل الثامن ص ٥٩ .

«On pourrait sur ce qui précède ajouter à l'acquis de l'état civil la liberté morale, qui seule rend l'homme vraiment maître de lui; car l'impulsion du seul appétit est esclavage, et l'obéissance à la loi qu'on s'est prescrite est liberté.» J.J. ROUSSEAU *Du Contrat social ou principes du Droit Politique*. Liv. I Chap 8, P.28-29.

(١٢) راجع راي جون مورلي ، (JOHN MORLEY) في مقدمة العهد الاجتماعي بقلم بيتر اكلر ص ١٧

«John Morley in his critical and valuable work on Rousseau, says that «he was the most directly revolutionary of all the speculative precursors, and he was the first to apply his mind boldly to those of the social conditions which the revolution is concerned by one solution or another to modify. His writings produced that glow of enthusiastic feeling in France, which led to the all-important assistance rendered by that country to the American colonists in a struggle so momentous for mankind. It was from his writings that the Americans took the ideas and the phrases of their great charter. Again, it was due to his work more than that of any other one man, that France arose from the deadly decay which had held on her whole social and political system, and found that irresistible energy which warded off dissolution within, and partition from without.»

Quoted by Peter Eckler, p. IV of «Introduction» to *Rousseau's Social Contract*, New York 1893.

على موضوع بحثنا . اما علاقة هذه المقتبسات بالنقطة المطروحة على بساط البحث ، فانها قد كرس المصلحة العامة وخير الجماعة<sup>(١)</sup> ، وغولت بالتالي السلطة التشريعية غير المطلقة حق التصرف الواعي بالحقوق الطبيعية للمواطنين . وكل ذلك ضمن نطاق الشرعية . ( وجدير بالذكر هنا ان أفكار روسولم تميز بين المطلق من هذه الحقوق والحريات وغير المطلق ، ذلك لانه ليست هنالك من حقوق مطلقة في عرفها ) . وانما لم نكتف بذلك بل ذهبنا الى ابعده منه حيث رأنا في هذه التضحية شرطا من شروط التنظيم السياسي المشرب نحو الكمال ومنطلقا لتحقيق الانسان المواطن انسانيته الاصلية .

وفي هذه المقتبسات اشارة واضحة الى نقطة يجب ان لا نسهو عنها عندما نطرح على بساط البحث الشطر الثاني من حجة اصحاب الدعوى . وهذه النقطة هي نفي مطلقة الحقوق الطبيعية . فاجدير بالذكر هنا ان انكار روسولم تميز بين المطلق من هذه الحقوق والحريات وغير المطلق منها . ليست هنالك حقوق طبيعية مطلقة في عرف روسو<sup>(٢)</sup> .

ولم يقف روسو وحيدا منفردا في هاتين القضيتين ، بل ساندته فيها ، الى حد ، جون لوك ، ابرز المدافعين عن حقوق الانسان الطبيعية . وسيظهر موقفه مما يلي من مقتبسات .

### هل من حقوق اصيلة مطلقة ؟

هذا شطر ، كما قلنا ، من الحجة التي يتبناها الاساتذة اصحاب الدعوى . الشطر الثاني والاحظرب ربما هو المتجلب بقولهم : « ومن الحريات والحقوق العامة ما هو مطلق بطبيعته ، وبالتالي لا يقبل التقييد ، كحرية الاعتقاد ، وحرية الدفاع والنقاضي - وغيرها من الحريات التي نص عليها الدستور »<sup>(٣)</sup> .

(١) « ولا كان الحق في الملكية الخاصة حقا مقدسا لا يصبح الاقرار عليه لينيبي ، بالتالي ، ان لا يرم الانسان من ملكيته الخاصة الا في حالات تتطلبها المصلحة العامة تساندها القانونية ، والا بعد التويض العادل » .

بند ١٧ من اعلان حقوق الانسان والمواطن - في الجمعية العمومية القومية لقرضا - محاضرات في الفكر السياسي الحديث ، ستة نقية علوم سياسية ، ١٩٩٧ - ١٩٩٨ ص ١٦٢ .

(٢) هذا على رغم ان روسو يتكلم هذه اللغة - لغة المطلق - فقلته هنا لا نسجم وتكثيره - خصوصا اذا احصينا على ان « المطلق » يعني للاحد .

(٣) مجلة الدستور في لبنان ص ٢١ .



« قلو صدر تشريع يقيد بها - كالفانون الذي اشترع من قبل المجلس الثنائي بتاريخ ٨ ايلول ١٩٦٥ موضوع هذه الشكوى - واغلقت بموجبه جميع سبل الطعن لدى المحاكم - كان هذا باطلا لمخالفة النصوص الدستورية ، والمخالفة هنا مخالفة مباشرة واصلية ، لان السلطة التشريعية لا تمتنع في هذا المجال بأي حرية » .

« ومن المقرر اخيرا ، انه لا توجد في اي نظام قانوني سلطات مطلقة فكل سلطة عامة ، مهما كان شأنها مقيدة في حدود الدستور - وكل مخالفة لاحكام الدستور او للمبادئ العليا المتصلة به ، يعتبر باطلا وغير مشروع ... »<sup>(١)</sup> .

فالربط هنا ، في رأي المحامين سليم وصحبه ، هو بين عدم وجود سلطة مطلقة في اي نظام قانوني ، الامر الذي نقر الاساتذة عليه ، وبين التقرير بأن هنالك حريات مطلقة بطبيعتها فلا يحق للسلطة التشريعية ان تنسها لانها لا تتمتع بهذا المجال باية حرية . وعندما تنسها تكون المخالفة مباشرة واصلية .

ولكن هل صحيح ان هنالك حريات « مطلقة » ؟ الجواب هو نفى قاطع . والبراهين على عدم مطلقية هذه الحريات والحقوق كثيرة متعددة . اولها انها تنكف بالنسبة لانواع الحكم فهي حقوق معترف بها في الديمقراطيات وغير معترف بها في الديكتاتوريات .

### لوك ينفي مطلقية الحقوق الاصلية .

ثم ان هذه الحقوق في نظر مشاهير انبيائها السياسيين حتى في الحالة الطبيعية التي تسبق في رأيهم الحالة المدنية حيث حكومة وشرعية - حتى في هذه الحالة الطبيعية التي تتسع فيها الحريات الى ابعد مدى ، فليست هذه الحقوق والحريات بمطلقة . وهذا جون لوك ابرز من بشر بالحقوق الطبيعية يقول في الحرية الطبيعية :

« تعني حرية الانسان الطبيعية استقلاله من اي سلطة عليا على الارض ، وعدم خضوعه لارادة بشري قط او لسلطته التشريعية ، ووضوذه للسنة الطبيعية وحسب » .

« والحرية الطبيعية معناها الاستقلال عن كل سلطة عدا السنة الطبيعية »<sup>(٢)</sup> .

(١) صيغة الدستور في لبنان ص ٢٩ .

(٢) في الحكم المدني : الفصل الرابع ( ملط ٢٢ ) ترجمة ماجد فخري - بيروت ١٩٥٩ - ص ١٥١ . ( التأكيد لاج .

«The Natural Liberty of man is to be free from any superior power on earth, and not to be under the will of legislative authority of man, but to have only the law of nature for his rule.»

John Locke—*The Second Treatise on Government*, An Essay concerning the true original, extent, and end of civil government. From Chap. Iv «of Slavery» p. 15,

وممكننا فحتى الحرية الطبيعية عنده ليست مطلقة<sup>(١)</sup> . انها انما تخضع للمنة الطبيعية . ولا اخال اسرة مكتب الاستاذ سليم او من لف لفها من اصحاب المعالي والدكائرة والاساندة<sup>(٢)</sup> اكثر غيرة على الحقوق الطبيعية من جون لوك او جان جاك روسو .

وما الحرية السياسية ؟

واذا كانت هذه هي الحالة والحرية الطبيعية فكم هو منطقي وطبيعي ان تكون الحرية السياسية غير مطلقة ؟

هـ أما حرية الانسان في المجتمع فتعني انه ليس مسخر السلطة تشريعية سوى السلطة التي نصبت بالاتفاق في الدولة ، وانه ليس خاضعا لاي ارادة او مقيدا بأي قانون سوى ما تسنه تلك السلطة التشريعية ، وفقا للامانة التي عهد بها اليها . فالحرية اذن ليست ما يذهب اليه السير روبرت فيلمر حيث يقول : « هي حرية كل امرئ في ان يصنع ما يشاء وان يحيا كيف شاء وان لا يتقيد بأي قانون »<sup>(٣)</sup> .

وممكننا نرى ان الحرية المدنية او السياسية هي اقل مطلقة عنده من سميتها الطبيعية . وتخضع للقوانين التي تمنها السلطة التشريعية غير المطلقة ، وفقا للامانة التي عهد بها اليها .

---

(١) ولوك هنا ، كروسو ، يتكلم لغة « المطلق » بينما يقر بحدود للملك المطلق .

(٢) يتبين من مراجعة ملحق الثغوار الادبي بتاريخ ١٣ شباط ١٩٦٦ ان من مؤلف الدكتور صبحي الحمصاني ، الدكتور ادنون رباط ، الاستاذ انور الحليب والاستاذ جوزيف باسيل .

(٣) في الحكم المدني : الكتاب الثاني - الفصل الرابع ( مقطع ٢٧ ) ترجمة ماجد لغري - بيروت ١٩٥٩ - ص ٩٥ .

« The liberty of man , »

« in society is to be under no other legislative power but that established by consent in the commonwealth, nor under the dominion of any will or restraint of any law but what that legislative shall enact according to the trust put in it. Freedom then is not what sir Robert Filmer tells us « a liberty for every one to do what he lists, to live as he pleases, and not to be tied by any laws ». But freedom of men under government is to have standing rule to live by, common to every one of that society and made by the legislative power erected in it, a liberty to follow my own will in all things where the rule prescribes not, and not to be subject to the instant, uncertain, unknown, arbitrary of another man; as freedom of nature is to be under no other restraint but the law of nature. » John Lockes Ibid.

## السلطة التشريعية تبرئ نفسها .

وهكذا فالسلطة التشريعية هي المؤسسة التي تعين مفاهيم الحرية وحدودها بواسطة قوانين تسنها وفقا للامانة التي عهد بها اليها - وهي خدمة المصلحة العامة ، والحفاظ على الحقوق الطبيعية التي هي عنده - حق الحياة وحق الحرية وحق التملك . ومنرى ، من المقتبسات التي ستعرض لها فيما بعد ، ان لوك لا يتردد بالتضحية بحريات الافراد وحقوق المواطنين في خدمة المصلحة والخير العامين<sup>(١)</sup> .

وهكذا فان السلطة التشريعية عنده ، على كونها غير مطلقة ، تقدر ان تنصرف ، في ضوء المصلحة العامة ، التي تكسب اعمالها شرعية وقانونية معتبرة ، بالحرريات الفردية العامة والحقوق الطبيعية . ولم تعتبر اى حق من هذه الحقوق حقاً مطلقاً كما وانها لم تؤمن بأية حرية مطلقة . فجميع هذه الحقوق والحرريات ، حتى في الحالة الطبيعية حيث تقل الحدود والمتطلبات والقيود على هذه الحريات والحقوق ، هي نسبية مقيدة . وهي اكثر نسبية وتقيداً في الحياة السياسية الاجتماعية . ومن اهم وابرز هذه الحدود في الحياة السياسية الاجتماعية هي المصلحة العامة .

وكما في لوك الحكم المدني بهذا الخصوص ، كذلك في روسو العقد الاجتماعي .

نستنتج من ذلك ان السلطة التشريعية ، حتى اذا اتهمت وحلها ، تقدر ان تبرر موقفها بالنسبة لبدأ الشرعية ضد اتهامات اسرة مكتب الاستاذ سليم . وعندما تدعى السلطة التنفيذية السلطة التشريعية .

واذا قررنا - كما يجب ان نقرر - بأن مسؤولية اقرار القانون موضوع الدعوى هي عملية تعاونية بين السلطتين التنفيذية والتشريعية - ولا يصطدم هذا مع مبدأ فصل السلطات بمفهومه الصحيح - اى انه مبدأ يقصد منه ليس التفريق المطلق<sup>(٢)</sup> بين السلطات الثلاث في الدولة بل تعيين مراكز الاستقلال وتعيين نقاط الاتصال بينها بشكل ينتج عنه نظام تصد وتوازن Checs et balances - لرأينا ان التهمة ضدها تضعف اكثر واكثر . ولاكتفي نفسي عناء برهان هذه النقطة ارجع مرة ثانية الى جون لوك حيث يقول :

(١) John Locke, *The Second Treatise on Government*, "of prerogative".

(٢) راجع : 47.1 : *The Federalist*, Hamilton, Madison and Jay.

ب - محاضرات في تاريخ الفكر السياسي الحديث ، للؤلؤ ، سنة ثانية علوم سياسية ، كلية الحقوق والعلوم السياسية في الجامعة اللبنانية للسنة الدراسية ٦٩ - ٧٠ ، ص ٤٤ .

« في البلدان التي تفضل فيها بالسلطين التشريعية والتنفيذية هيئة واحدة - كما هي الحال في جميع الممالك المعتلة والحكومات التي استقام دستورهما - يقضي خير المجتمع بان تترك عدة شؤون لاجتهاد صاحب السلطة التنفيذية . اذ لما كان واضعو الشرائع عاجزين عن التنبؤ بكل ما يفيد المجتمع والتحسب له عن طريق القوانين ، كان لمنفذ القوانين الذي يقيض على زمام السلطة حق ميثاق من مشاة الطبيعة العامة باستخدام هذه السلطة من اجل خير المجتمع ، في الكثير من القضايا التي لم يعرض القانون المدني لها حتى تلتئم الهيئة التشريعية لمعالجتها(١) » .

وهكذا فلا يتعارض ، في رأي جون لوك على الاقل ، مبدأ فصل السلطات من جهة وتصرف السلطة التنفيذية ، ولو وقتيا وعلى ضوء المصلحة العامة ، من جهة ثانية . فاذا كان هذا التصرف مشروعا ، فان مشروعيته تزداد وتكبر عندما توافق عليه السلطة التشريعية .

ولكن لماذا يعتبر لوك ان هذا التصرف مشروعا ؟

حجة من حججه سبقت الإشارة اليها في المقبس السابق . ان واضعي الشرائع عاجزين ، عن التنبؤ بكل ما يفيد المجتمع ، وعن التحسب لهذا الامر عن طريق القوانين .

---

(١) جون لوك في الحكم المدني - الكتاب الثاني - الفصل الرابع عشر - ص ٢٣٧ - ٢٣٨ مقاطع ١٥٩ - ١٦١ . ترجمة ماجد فخري - بيروت ١٩٥٩ ( التوكيد لنا ) .

« Where the legislative and executive power are in distinct hands as they are in all moderated monarchies and well-framed governments -- there the good of the society requires that several things should be left to the discretion of him that has the executive power; for the legislators not being able to foresee and provide by laws for all that may be useful to the community, the executor of the laws, having the power in his hands, has by the common law of nature a right to make use of it for the good of the society, in many cases where the municipal law has given no direction, till the legislative can conveniently be assembled to provide for it. » .  
John Locke, Chap. 14, « of Prerogative » p. 91. *The second treatise on Government*.

## وهالك حجته الثانية .

« ولعمري ان ثمة شؤون عدة ليس يوسع القانون التحسب لها من اي وجه قط ، فتحتم ضرورة ان تترك لاجتهاد القائم على السلطة التنفيذية - كي يعالجها بحسب مقتضيات الحثير والمصلحة العامة . ومن المستحب ان تفسح القوالب نفسها المجال للسلطة التنفيذية في بعض الاحوال ، او بالاحرى لهذه السطة الرئيسية من سنن الطبيعة والحكم - وهي : ضرورة المحافظة على كل اعضاء المجتمع ما امكن الامر . اذ قد تنشأ قضايا عدة قد يضر التقيد الضيق الصارم فيها بالقوانين ، كالامتناع - مثلاً - عن هدم بيت رجل بريء من اجل وقف امتداد النار المنلعة في بيت مجاور له<sup>(١)</sup> . »

ويتابع جون لوك عرضه المقنع لبررات تمويل السلطة التنفيذية حتى التصرف ، غير المطلق طبعاً - فتتهج نهجاً اختيارياً يمكنها من معالجة قضايا المجتمع الطارئة والضرورية . وينتهي لوك من عرضه هذا بتعريف قيم «الصلاحية الخاصة» .

« وقد يقوم رجل ما بعمل يعرضه لملاحقة القانون الذي لا يميز بين الاشخاص ، بينما يستحق هذا العمل - بحذ ذاته - المكافأة والعفو . فكان من المستحب ان يترك للحاكم صلاحية التخفيف من وطأة القانون ، في الكثير من الاحوال ، والعفو عن بعض المجرمين ، اذ لما كان غرض الحكم المحافظة على المجموع ، ما امكن الامر ، وجب الإبقاء حتى على المجرمين . حيث لا يلحق من وراء ذلك بالاهرباء ضرر . »

« وان صلاحية العمل اجتهاداً من اجل الخير العام حيث لا ينص القانون على النهج الصحيح بل حتى خلافاً لنص القانون في بعض الاحيان هو ما يدعى صلاحية خاصة او امتياز<sup>(٢)</sup> . »

## (١) جون لوك كتاب في الحكم المدني الفصل الرابع عشر .

« Many things there are which the law can by no means provide for; and these must necessarily be left to the discretion of him that has the executive power in his hands, to be ordered by him as the public good and advantage shall require, nay, it is fit that the laws themselves should in some cases give way to the executive power, or rather to this fundamental law of nature and government, viz.... that, as much as may be, all the members of the society are to be preserved; for since many accidents may happen *Wherein* strict and rigid observation of the laws may do harm — as not to pull down an innocent man's house to stop the fire when the next to it is burning—».

John Locke. *The Second Treatise on Government*. Chap. 14, p. 91.

(٢) وهذا الشئ العام هو في الواقع الحد الاهم من حدود السيادة عند لوك . راجع كتاب في الحكم المدني - انرسالة الثانية - مقطع ٤ ومقطع ٨٨ .

ويعود لوك ثانية الى تبرير الصلاحية الخاصة .

وبالمثل ، فوق ذلك هنا ، ان يربط بين كيفية تطبيقها ومدى رغبة الناس بها - الامر الذي يؤثر بدوره على مدى رضاهم عنها .

« ان السلطة التشريعية في بعض الحكومات ليست قائمة ابدا وهي تتألف في الغالب من عدد عديد ، لذلك كانت عاجزة عن الامراع بالتنفيذ ، واذا يستحيل التنبؤ بجميع الظروف والضرورات التي تعني للمجتمع وتديرها بالقوانين الصالحة ، او سن قوانين لا ينجم عنها ضرر ، اذا طبقت بصرامة في جميع الاحوال وعلى جميع الأشخاص الذين يخالفونها ، وجب ان يترك للسلطة التنفيذية شيء من الحرية يتيح لها ان تنهج في الكثير من الامور ، نجا اختياريا لم ينص عليه القانون »<sup>(١)</sup>.

« ومع ان هذه السلطة انما تستخدم غير المجاعة وفقا لامانة الحكم والغراضه - فهي ملاحية خاصة لا تسرب اليها الرية<sup>(٢)</sup> » .

---

(١) جون لوك كتاب في الحكم المدني - ( الكتاب الثاني ص ٢٣٧ - ٢٣٨ ) ( التوكيدات ثا ) .

- And a man may come sometimes within the reach of the law, which makes no distinction of persons, by an action that may deserve reward and pardon, it is fit the ruler should have a power in many cases to mitigate the severity of the law and pardon some offenders; for the end of government being the preservation of all as much as may be, even the guilty are to be spared where it can prove no prejudice to the innocent.

- "This power to act according to discretion for the public good, without the prescription of the law and sometimes even against it, is that which is called prerogative." Ibid. Chap. 14, p. 91.

(٢) جون لوك كتاب في الحكم المدني الرسالة الثانية ، الفصل الرابع عشر . ( التوكيدات ثا ) .

« For since in some governments the lawmaking power is not always in being, and is usually too numerous and so too slow for the dispatch requisite to execution, and because also it is impossible to foresee, and so by laws to provide for, all accidents and necessities that may concern the public, or to make such laws as will do no harm if they are executed with an inflexible rigor on all occasions and upon all persons that may come in their way, therefore there is a latitude left to the executive power to do many things of choice which the laws do not prescribe.

- This power, while employed for the benefit of the community and suitably to the trust and ends of the government, is undoubted prerogative, and never is questioned;»

John Locke, *The Second Treatise on Government*, chap. 14, p. 91.

ملاحظة : وليستقيم المعنى المراد هنا ينبغي ان تعدل الترجمة كما يلي : « ولا تسرب الرية الى هذه السلطة او الصلاحية الخاصة ما بقيت تستخدم غير المجاعة ووفقا لامانة الحكم والغراضه .

« ولا تثار حولها الاسئلة ما حافظت على هذا الشرط » .

ويربط لوك ، في المقتبس التالي ، بين تطبيق الصلاحية الخاصة والطبيعة الانسانية . وينتهي بوضع المبدأ الذي يميز على اساسه بين التصرف الصحيح المسموح بهذه الصلاحية وبين التصرف المتعسف المردود . ذلك هو مبدأ المصلحة العامة .

« قالنا قلنا يدققون او يتحذلقون في الشبه التي يثيرونها حول هذه الصلاحية ما دامت نستخدم باعتدال في السبيل التي وجدت من اجلها - اعني : خير الشعب وليس ضده صراحة . اما اذا نشأت مشادة بين السلطة التنفيذية والشعب حول ما يصح ان يعتبر صلاحية خاصة فان وجه استخدام هذه الصلاحية في نفع الشعب او ضرره هو ما يفصل في هذه المسألة »<sup>(١)</sup> .

### محصل افكار لوك

يتبنى جون لوك ، اذن ، مبدأ الشرعية « في الحكومات التي استقام دستورهما ، بحيث يحول للسلطة التنفيذية ما يسمى « بالصلاحية الخاصة » (Prerogative) . والمقياس الذي يميز على اساسه بين الصلاحية الاصلية وبين الصلاحية المزيقة - عندما تنشأ مشادة بين الشعب والسلطة التنفيذية حول طبيعة هذه الصلاحية وشرعيتها - المقاس هو « نفع الشعب » او « خير الجماعة » او « خير المجتمع » او « الخير والمصلحة العامان » . واما هذه الصلاحية فهي حق للقباض على زمام الحكم - اي السلطة التنفيذية - هي حق « منبثق من سنة الطبيعة العامة » او بالاحرى « هي السنة الرئيسية من سنن الطبيعة والحكم » . بكللمات درامة امرة مكتب سليم وبلغه بحثنا هذا هذه السنة الرئيسية من سنن الطبيعة والحكم هي من المبادئ الاساسية التي يتضمنها « النظام الدستوري » .

واخيرا ماذا يحق لهذه الصلاحية ضمن اطار « النظام الدستوري » المحدد لمبدأ الشرعية ان تفعل ؟

« وان صلاحية العمل اجتهدا من اجل الخير العام حيث لا ينص القانون على النهج الصحيح

(١) جون لوك كتاب في الحكم المدني الرسالة الثانية . الفصل الرابع عشر . التوتيد لنا

«for the people are very seldom or never scrupulous or nice in the point; they are far from examining prerogative while it is in any tolerable degree employed for the use it was meant, that is, for the good of the people, and not manifestly against it. But if there comes to be a question between the executive power and the people about a thing claimed as a prerogative, the tendency of the exercise of such prerogative to the good or hurt of the people will easily decide that question.»

J- Locke *The Second Treatise on Government*,

An Essay Concerning the true original, extent, and end of civil Government.  
Chap. XIV (of Prerogative) p. 91.

حتى خلافا لنص القانون في بعض الاحيان هو ما يدعي صلاحية او امتيازاً<sup>(١)</sup> .

### تهمة المحامين سليم واصحابه تبخّر

فيحق اذن ، حسب رأي لوك - وهو ليس فحسب أشهر من دعا الى ترطيد الحريات العامة وبشر بقيمة الحقوقي الطبيعية بل ايضا في رأي السير فريدريك بولوك<sup>(٢)</sup> أشهر المسميين من غير القانونيين للقانون الدستوري الانكليزي عن طريق مقالته الثانية في الحكم المدني - بحق في رأي لوك هذا للقباض على زمام الحكم وضمن نطاق الشرعية ان يتصرف ، حتى خلافا لنص القانون في بعض الاحيان من أجل الخير العام .

خاتمة واختصار لابرز الممارسات في برهان « عدم الشرعية » .

وفي الختام يجدر بنا ان نلقي نظرة عابرة واخيرة على اهم مآخذنا على الدراسة العلمية القانونية والسياسية للاستاذة محسن سليم وضح .

كان بإمكان جماعة سليم ان ينطلقوا من حق أصيل وبنيي في الديمقراطية - حق البحث الرصين والتعبير الصادق عن الرأي الصحيح بنية تنوير الرأي العام - غير انهم بدلا من ذلك ارادوا ان يشيروا هذا الحق بالحجة والبرهان . وبعد التدقيق تبين ان هذه الحجة لا تترابط اجزاؤها بدقة وقوة ، الامر الذي ترك فيها بعض الفجوات المنطقية فقلل من قيمتها العلمية . وتبين ايضا ان هذا البرهان يقردهم الى مواقف متناقضة فيما يتعلق بصلاحيات المحاكم اللبنانية في الحكم بدستورية القوانين - الامر الذي يثير الشكوك حول تقديم دعواهم للرأي العام الذي هو عملية سياسية ، بينما يعتقدون مقتنعين بأنه يحق للمحاكم الفصل بمثل هذه الدعوى . لكونهم المحامين الذين نعرف ، ولكون غايتهم

(١) جون لوك كتاب في الحكم المدني الرسالة الثانية الفصل الرابع عشر . التوكيد لنا .

« This Power to act according to discretion for the public good without the prescription of the law and Sometime even against it, is that which is called Prerogative. »

John Locke, *The Second Treatise on Government*. Chap. 14, p. 91.

(٢) من كتاب مقالات في القانون ( ١٩٢٢ ) ص ٨٠ .

SIR FREDERICK POLLOCK has said that Locke's Second Treatise of Government is « probably the most important contribution ever made to English constitutional law by an author who was not a lawyer by profession. »

From his *Essays in the Law* 1922, p. 80. Quoted by William Carpenter in his « Introduction » to J. Lock «s Of Civil Government . Every man's Library No. 751, p. VII.



الدفاع القانوني عن دستورية القوانين ، كان من الطبيعي والاقرب الى المعقول ان يتقدموا بدعواهم من المحاكم القضائية . لو فعلوا ، لكان ذلك اكثر انسجاما مع ما يعترفون به في دراستهم من جهة ومع ما يمارسون في القانون من جهة ثانية .

غير ان هذه الملاحظة في مسلكية الجماعة - على ما لها من محمل حول علمية البحث ونوايا الباحثين - هي الاقل اهمية في هذه الدراسة . النقطة الفكرية الهامة التي تدور حولها دراستنا هذه هي تبيان شرعية القانون اساس الاصلاح الحاضر ، القانون الذي تحاول جماعة سليم ان تبين عدم شرعيته .

أما المآخذ الهامة على برهانهم هذا فهي :

اولا ، تفسير ناقص لمبدأ فصل السلطات . وكان من نتائج هذا التفسير ان حملوا السلطة التشريعية وحدها مسؤولية سن القانون موضوع الدعوى ، بينما تقع مسؤولية اصدار هذا القانون على عاتق السلطين التنفيذية والتشريعية .

ثانيا ، الاعتقاد بأن بعض الحريات العامة او الحقوق الطبيعية هي حقوق وحرريات مطلقة . وقادهم هذا ، بمساعدة الاعتقاد بأن السلطة التشريعية غير مطلقة ، الى نفي حرية هذه السلطة ونكران حقها بالتعرض الى هذه الحقوق . اما عندها تظهر صحة الاعتقاد بأن ليس هنالك حريات مطلقة ، يصبح القول بحق السلطة التشريعية بالتعرض لهذه الحريات اقرب الى المعقول .

ثالثا ، الاعتقاد بأن ضمن « النظام الدستوري » الذي يشمل - مع ما يشمل - الحريات الاصلية والحقوق الطبيعية والمصلحة العامة او الخير العام - تقدم الاول ( اي الحريات والحقوق الفردية ) بالاهمية والقانونية على الثانية ( اي المصلحة العامة ) . والعكس هو الصواب الغلاب .

وهل في الدستور اللبناني ما يتجاف وهذه المعتقدات والقيم المقترحة بغية نصوب ما اعوج من مقاييس درامة « سيادة الدستور في لبنان » ؟

ونرى اخيرا ان هذه الاعتقادات الخاطئة - اذا صحت حجج دراستنا الحاضرة - لو صححت كما يجب ، لتبينت كنتيجة منطقية لهذا التصحيح شرعية القانون موضع الدعوى والاساس السياسي والقانوني للاصلاح الحالي . هذا بشرط جوهري واحد . ان اشتراعه وتطبيقه يتم حقا بغية تحقيق المصلحة العامة<sup>(١)</sup> .

(١) راجع ايضا قرار المحكمة العليا في الدعوى بين الحكومة الاميركية وجرادتي *New York Times* وواشنطن بوست *Wash. Post* .

كل لك الاذاعات العالمية - لندن - ٩ غوز ١٩٧٦ .

## سياسة التحرر

« الحيات الايجابي »  
« تحييط فكرى واشكال فكري في السياسة »

### مقدمة البحث

- ١ -

« الحيات الايجابي » تسمية غير موفقة لسياسة تعددت عناصرها وتضاربت بعض مقوماتها . وغمض هذا مفهومها عند بعض المفكرين - المفكرين الذين يتعمقون في تحليل استمالياتهم ومفاهيمهم . وانتشر استعمال هذه التسمية انتشارا يفوق الوصف . وقد يكون لغموض هذا المفهوم وتضارب بعض عناصره الاثر الاكبر والاعمق في سرعة وسعة انتشاره وخصوصا على السنة العامة . وان دل هذا الانتشار - سرعته وسعته - على شهرة هذا المبدأ فانه لا يدل - ضرورة - على مفهوميته . والمفهومية تأتي داتها وايدا - في منطق الاهمية - قبل الشهرة .

سنحاول لذلك في بحثنا هذا عرض وغرلة عناصر السياسة التي - لامباب منها الواعي ومنها اللاواعي - سميت بسياسة الحيات الايجابي . ومنعزل من هذه العناصر ما تصادم مع غيره - بقود خطاطا في هذه العملية مبدأ استبقاء الامتن والاحم والاصح . وسرانا مفودين - بمنطق هذه العملية - الى استنتاج عنيف . ان « الحيات الايجابي » مفهوم عقيم نظريا وعمليا . لذلك يجدر في عرفنا ان يتحاشى استعماله قادة الفكر والسياسة بينا - الا اذا كانت من جملة غاياتهم الاساسية اشاعة القوضى ونشر الغموض بين التحمسين المتهوسين . هذا ما تتضمنه هذه الدراسة من الناحية السلبية الهدامة .

غير ان الهدم بغية الهدم جريمة لا تغتفر عندنا - اللهم الا اذا كان الهدم هذا هدم شر محض . ما يبرر الهدم في نظرنا هو قصد بناء أفضل وانسب . لذلك سنحاول تبيان العناصر القوية الصحيحة المتراصة في السياسة المقصودة في هذه الدراسة . واذا استحسننا استبقاء هذه العناصر فلان لتطبيقاتها نتائج مستحبة مشكورة . انها لتكون محاولة قد يكتب لها النجاح لحل اعمق واخطر مشكلة تواجهها البشرية اليوم<sup>(١)</sup> . وفوق هذا ان تركيب هذه العناصر في مفهوم واحد - سياسة التحرر - سوف لا يرتكب جريمة جمع المتناقضات . وسوف لا يكون هذا المفهوم - هكذا نأمل - غامضاً . بكلمة ثانية التعبير : سياسة التحرر - ومن هنا لنشأت فكرة موضوع هذه الدراسة - هو اصطلاح اقوى منطقياً واضح وصفاً واقمياً من التعبير : الهياكل الايجابية ، للشمل وشرح ما يستصلح من عناصر ومقومات سياسة يؤمن بفوائدها اتباعها بعض الدول في عصرنا هذا .

وكانت هذه الدول ذات تأثير غير قليل في نفوس وعقول بعض اللبنانيين - اللبنانيين الذين اسهموا في خلق هزة عيفة في حياة هذا البلد . فالامر اذن يعيننا عن كتب . والعناية به حق علينا وجب .

## - ٢ -

تعددت الاسباب التي ادت في الواقع الى صراع عنيف - صراع حياة او موت - بين معسكرين تساوت اوكادوت تساوى مقدراتهما العسكرية - وتناقضت - فوق ذلك ومعه - عقائدهما تناقضاً جدياً الى حد يهدد معه كل منهما سلامة الآخر وبقاءه اذا اراد - ومن الطبيعي ان يريد - ضمانة سلامته وتعاليمه . وربما كان هذا الصراع اخطر واعمق واصعب مشكلة يواجهها العالم في الوقت الحاضر . ان المدنية باسرها قد تندثر وتطمس آثارها نتيجة لهذا الصراع . فايجد حل مرض لهذه المشكلة ومفترعاتها هو المقياس الاوحد والاشمل ، في نظرنا ، لتقرير درجة نضوج ومقدار تبلور الحكمة الانسانية .

واذا شك بعضهم بوجود هذه الحكمة عند الانسان - الامر الذي يستحق بحثه دراسة شاملة وعميقة - فانا لا نشك نحن بذلك - هذا من القضايا التي معتبرها - بالرغم من انها تستحق البرهان والاثبات - من مفترضات هذا البحث .

نحن نذهب الى ابعد من ذلك فنعتقد بان الانسان حكيم حليم وبانه من الممكن

---

(١) - مقطع ٢ لهايل .

قياس ومعرفة درجة ومقدار هذه الحكمة . ومن جملة المقاييس التي نستعملها لهذا الغرض كيفية مواجهة وحل أعظم وأفضل مشكلة عرفتها البشرية في تاريخها المعروف - مشكلة الصراع الضاري بين معسكرين تساوت تقريبا مقدراتهما على الهدم وتطورت امكانيات كل منهما الى درجة أصبح معها - لأول مرة في تاريخ هذا الكوكب السيار - أمن العالم بأسره في خطر محقق .

والسياسة المسماة بالحياد الايجابي - نقطة انطلاق هذا البحث - تدعي شرف حل هذه المعضلة البشرية هل انسب وجه . فهل صبح هذا الادعاء ؟؟

### - ٣ -

وفي هذا السياق الزمني للتاريخ والواقع الوجودي لآبناء البشرية يواجه آبناء هذا الشرق - كما يواجه غيرهم - مشكلة الاختيار بين هذين المعسكرين - هذا اذا كان لا بد من الاختيار .

ففي الحقيقة اذن المعضلة هي معضلة مزدوجة . تتضمن - اولاً - تقرير موقف تجاه حماية او امكانية الانحياز . فهل عدم الانحياز ممكن ام هو أمر محتم ؟! واذا ثبت ان عدم الانحياز ممكن اثار ذوق العقول العملية الواقعية مسألة افادته . فاذا تبين ان عدم الانحياز ممكن ومفيد فلا يكون هنالك من دأع ملج للاختيار بين المعسكرين او للانحياز الى احدهما . أما اذا كان الانحياز امراً محتموماً او امراً ممكنًا ولكنه مفيد - او افيد على الاقل من عدم الانحياز - فعندئذ تواجهنا مشكلة تعيين - وهذه هي المعضلة الثانية - الجهة التي نفضل ان ننحاز معها<sup>(١)</sup> .

### - ٤ -

فهل عدم الانحياز ممكن ؟ هل الحياد - بكلمة مرادفة - امكانية مفتوحة امام دول هذا العالم ؟

على الصعيد النظري المحض لا أخال اثنين من المسؤولين السياسيين الفاهمين في العالم العربي ( او العالم اجمع ) يختلفان في جوابها على هذا السؤال .

طبعاً من الممكن ان لا ننحاز الى اي من المعسكرين . هذا ما يتضمنه - وربما كان اهم ما يتضمنه - كوننا مستقلين . فالحياد - للدول المستقلة وعلى الصعيد النظري

(١) انظر : تعليق ونقد : مطبع ١٨ فيايلي .

## المحضر - امكانية لا تقبل الجدل .

بقي ان نعرف اذا ما كان الحياذ او عدم الانحياز مفيدا .  
وهكذا تنتقل الى الصعيد العملي . هل يفيدنا ان نتمسك بالحياذ ؟ او اذا اردت  
وضع السؤال اكثر سياسية قلت : « اي افيد الانحياز ام عدم الانحياز ؟ » .

في الاجابة على هذا السؤال ينقسم مفكرو العالم العربي السياسيون انقساماً  
واضحاً . قسم يجبذ الانحياز ويعمل على ضوئه ويوحيه . وقسم يرفضه ويتكلم من يؤمن  
به . القسم الاول يضم اعضاء حلف بغداد ومتبني مبدأ ايزنهاور للشرق الاوسط .  
وهكذا فقد اجاب هؤلاء على النقطتين المذكورتين سابقاً بأنهم يؤمنون اولاً بأن الانحياز  
افيد من عدم الانحياز لاسباب بحثها لا يدخل ضمن نطاق بحثنا هذا ، الى المعسكر  
الغربي .

مناسبة دفع ليبيا للقسط الثالث من التزاماتها المالية تجاه الجمهورية العربية المتحدة  
والاردن أثارت الصحافة الليبية شبه الرسمية الحقيقة موضوع المساعدات التي أقرها مؤتمر  
القمة العربي بعد الحرب وذكرت المستفيد الأكبر من هذه الأموال « بأن ما تدفعه ليبيا  
ليس هائضاً عن الحاجة لكنه قطعة من رغيف الخبز وجزء من المال الذي خصص لفتح  
الطريق وبناء المستشفى والمدرسة » ثم شهدت على أنه « يجب ان يكون لليبيا رأي في  
اتفاق اموالها ... » جريدة النهار ، ١٩ أيار ١٩٦٨ .

ثم اتهموا أنفسهم - ثانياً - موقفاً معادياً للمعسكر الشيوعي . لقد افحازوا .  
والقسم الثاني من مفكري السامعة العرب يهاجم<sup>(١)</sup> الحلف ويهجو المبدأ ويحارب

(١) ويتضمن هذا السلوك من جهتهم أمرين :

الاول : القول بأن عدم الانحياز هو أفيد من الانحياز وهذه هي النقطة التي ستناقشها في هذا البحث على الصعيد  
العلمي والصعيد العملي . ومنسحب الى ان قولهم ذلك خطيء . وإذا صح منحننا وإذا قبلوه نتجه الانظار والفتوى الى  
الامر الثاني الذي يتضمن هجومهم على حلف بغداد ومبدأ ايزنهاور - يعني القول بأن الانحياز الى الغرب هو خلفة  
سياسية . مناقشة هذه النقطة هي خارج نطاق بحثنا إذ أننا نعتقد ان تقرير هذا الانحياز ، كان هذا الانحياز الى جهة  
الغرب ام الى جهة الشرق ، هو من مسؤولية وحسن الفاعلين على أمر الدولة ( « تعليق ونقد مقطع ١٨ » ) . واستدل  
حكم رصين مثل مثل هذا الانحياز : - يطلع النظر عن الاتجاه الذي يتنازع - يتطلب معرفة أمور ووقائع سياسية قلباً  
عرفها غير رجال الحكم والقربين منهم .

ب - الملك فيصل والأمير صباح يشيران بأن السياسة التي أدت الى التكة الأخيرة ما زالت قائمة وتسير في نفس الخط الذي  
كانت تسير عليه قبل الخامس من حزيران ، وان من شأن هذه السياسة لها لو استمرت ان تزيد في التدخل والنفوذ  
السوفياتي بالإضافة الى أنها تنهى الاسباب لزيد من الوجود السوفياتي والنفوذ السوفياتي في المنطقة .

« وطعن من مصادر مطلعة مقربة من الوفدين السعودي والكويتي ان المعاملين لا يمانعان في اقامة هذه القيادة شرط ان يتخير  
الاتجاه السياسي في بعض الدول العربية بما يضمن غمورها من المبادئ المسروقة » جريدة الحياذ ٩ نيسان ١٩٦٨ .

اتباع الحلف ومجذبي المبدأ فماذا يلزم موقفهم ؟

وانسب طريقة نعرفها للجواب على هذا السؤال هي تفهم سياق ومعنى وغاية هذه النظرية كحركة دولية عالمية - اذ لا تنفرد دول ( او بعض دول ) العالم العربي بتبنيها ومحاولة تطبيقها .

ولنتفهم هذه الحركة بشكل أوضح وأفيد وربما اعمق يجدر بنا ان نلقي نظرة - ولو سريعة عابرة - على ما عرف بنظرية المبادئ الخمسة .

### المبادئ الخمسة

- ١ -

تتضمن الاتفاقية بين الهند والصين بخصوص تيبات<sup>(١)</sup> الايمان بقواعد القواعد التالية :

١ - الاحترام المتبادل للسيادة والحدود الطبيعية .

٢ - عدم التعدي .

٣ - عدم التدخل بالشؤون الداخلية .

٤ - المساواة والمصلحة المتبادلة .

٥ - التعايش السلمي .

تلك هي المبادئ الخمسة .

- ٢ -

ان هذه المبادئ الخمسة لا تعدو كونها - في عرفنا - شرحاً وتفصيلاً لمبدأ واحد . الا وهو مبدأ احترام السيادة . فاذا احترمت دولة ما سيادة دولة ثانية بالمعنى الصحيح للاحترام والسيادة فينتج عن ذلك حتماً احترام حدودها الجغرافية ، وعدم التعدي عليها ، وعدم التدخل بشؤونها الداخلية ، واحترامها على قدم المساواة - الامر الذي يعني معاملتها على اساس المصلحة المتبادلة . وكل هذا يقود الى تعايش سلمي بين الدولتين المعنيتين .

فمن الناحية الفكرية يعتبر هذا التفصيل لمبدأ واحد الى عدة مبادئ من الاخطاء

---

(١) عقدت بتاريخ ٣٠-٤-١٩٥٤ .

التي يجدر بنا تحاشيها . اذا كان بالامكان التعبير عن مفهوم ما بكلمتين اثنتين فمن الضعف ومن باب اضافة الوقت محاولة التعبير عن هذا المفهوم بعشر كلمات . هذا هو مبدأ المختصر المفيد .

### - ٣ -

غير ان للتفصيل - وان هو عاكس قاعدة المختصر المفيد ، القاعدة الذهبية في هذا الباب - حسنات كثيرة سياسية واجتماعية .

واولى هذه الحسنات هي تبيان المعنى المقصود بشكل اكثر وضوحا . ويقود هذا الى ثانية حسنات التفصيل - اعني امكانية تقليل وربما تحاشي سوء التفاهم . ولهذا الحسنة في الاجتماعيات وخصوصا السياسات قيمة ذات اهمية كبرى . اذ ان بغية هذه العلوم والمحاولات هي التخلص من المشاجرات والمشاحنات . فاذا امكن تحاشي مثل هذه المشاجرات بعزل اسبابها او بتفصيل مبادئها نتج عن ذلك كسب بشري عالمي عظيم . وهكذا نجد في هذه الحسنة للتفصيل اعظم وافهم مبرر لاستعماله .

هذا فيما يتعلق بالتفصيل اجمالا .

### - ٤ -

وللتفصيل الذي نحن بصدده - تفصيل مبدأ احترام السيادة ووضعه في خمسة مبادئ - قيمة خاصة في سياق هذه الدراسة . انه يظهر بشكل اوضح وابرز العلاقة المتينة والعناصر المشتركة بين مفهوم « المبادئ الخمسة » او بالاحرى مبدأ « احترام السيادة » وبين نظرية « الحياض الايجابية » او بالاحرى « سياسة التحرر » .

فمن هذه المشتركات عدم التعدي<sup>(١)</sup> والمساواة<sup>(٢)</sup> والاحترام المتبادل<sup>(٣)</sup> والتعايش السلمي<sup>(٤)</sup> .

ومن جملة حسنات البحوث التالية وضع هذه المفاهيم وغيرها في سياق يزيد مفهوميتها .

---

(١) انظر « الجليل الايجابي » معنى النظرية ، للخرنات الايجابية ، مقطع ١ .

(٢) المرجع السابق ذاته مقطع ٢ .

(٣) انظر « الحياض الايجابية » سياق النظرية مقطع ٦ .

(٤) انظر « غاية تطبيق النظرية » مقطع ١ .

اما اهمية تطبيق هذه المبادئ الخمسة ( وبالتالي مشتركاتها ) في عين معتقها فتبرز  
جلية في المقتبس الاتي :

« هذه المبادئ تفرد خطانا في علاقاتنا ليس مع الصين فحسب بل مع اية دولة مجاورة - او بالاصح  
مع اية دولة كانت - ويتصور ان اتباع الدول لهذه المبادئ في علاقاتها بعضها مع بعض يقلل ولا  
شك كثيرا من مشاكل العالم الحاضرة »<sup>(١)</sup> .

وكثيرا ما ترددت هذه النخمة في بيانات لاحقة .<sup>(٢)</sup> .

وسوف نرى ان هذا الاحساس والشعور هو من اهم العناصر المكونة لمفهوم « السلم  
الحقيقي »<sup>(٣)</sup> عند اتباع هذه المبادئ الخمسة الذين هم مع شيء من التساهل - اتباع نظرية  
الحياة الايجابية . وتوطيد هذا السلم هو من جملة - ان لم يكن اهم - غاياتهم .

واذا عز توطيد هذا السلم - الامر الذي نعترض تحقيقه صعوبات دولية جمة فيكفي  
هؤلاء - وقتيا - بأضعاف وتخفيف « حدة التوتر الدولي »<sup>(٤)</sup> .

هذا فيما يختص بالمبادئ الخمسة .

ولنتنقل - بعد هذا العرض التحليلي التقديري السريع لهذه المبادئ - الى دراسة  
تفصيلية لسياسة الحيات الايجابية .

### الحياد الايجابي

وستقسم هذا الباب من البحث الى ثلاثة اقسام : - الاول ، سياق النظرية والثاني  
معنى النظرية والثالث غاية تطبيقها .

#### أ - سياق النظرية : -

من الصعب ان يتفهم الباحث مفهوم ومقصود نظرية الحيات الايجابي بمعزل عن  
سياق الحوادث التي كانت - وما تزال - تهز العالم يوم غمختصت بعض الرؤوس بهذه  
النظرية . وقد كان - طبعاً - لهذه الحوادث تأثيرها الانساني على قلوب ومشاعر الناس .

(١) من خطاب للبعثت نبرو في مجلس الشعب ، على الجبهة ١٥ أيار سنة ١٩٥٤ .

(٢) مثل البيان المشترك الصادر عن رانفون بتاريخ كانون الثاني سنة ١٩٥٥ .

(٣) انظر « الحيات الايجابي » غلبة تطبيق النظرية مقطع ٤ .

(٤) بيان رئيسي وزراء الهند والاتحاد السوفييتي الصادر عن موسكو بتاريخ ٢٣ حزيران سنة ١٩٥٥ .



تفهمنا هذا الصعيد المشاعري النفساني لسياق هذه النظرية لا يقل أهمية عن تفهمنا لسياقها الوجودي والتاريخي . وفيما يلي عرض وتقييم لأهم عناصر هذا السياق .

## ١ - الصراع الدولي الضاري الحقود .

لقد سبق واشرنا في بحثنا هذا<sup>(١)</sup> الى عنصرين - أهم عنصرين - يجب ان يتذكرهما الباحث في نظرية الحياذ الايجابي . العنصر الاول هو وجود قوتين جبارتين تتصارعان في العالم . والعنصر الثاني هو ان كلا من هذين الجبارين يكن البغضاء للآخر او على الاقل يشك بنواياه ويحاول بالتالي تقويض اركان قوته<sup>(٢)</sup> .

وتتردد اصداء الاشارة الى هذين العنصرين في القول التالي : « في العالم اليوم قوتان تتصارعان وتضمحل أحدهما للعداء للآخرى وتحاول فوق ذلك تقويض أركانها . . . نود لمصلحتنا ولمصلحة العالم اجمع ان نتحاشى هذا الصراع » .

ويجب ان لا نفوتنا الاشارة - في هذا المقتبس - الى اعلان موقف من هذين المعسكرين المتناحرين : ذلك هو اعلان موقف عدم الانحياز .

وبهذه المناسبة - على فكرة - يجدر بنا ان نسجل للبنديت نبرو - صاحب المقتبس المدروس هنا - عدم انغماسه في وحلة استعمال التعبير « الحياذ الايجابي » . فقد اصر على استعمال التعبير « عدم الانحياز »<sup>(٣)</sup> . وهذا ما يزيد في قيمة هذا الرجل الفكرية عندنا . ذلك لان « عدم الانحياز » مفهوم واضح بقطع النظر عما اذا كان عمليا واقعيا ام لا<sup>(٤)</sup> ، اما « الحياذ الايجابي » فمفهوم عقيم او على الاقل غامض محشو بالمغالطات<sup>(٥)</sup> .

وما هذه الاشارة التعليقية النقدية سوى سائحة عابرة .

ما يهمنا الان بالاحرى هو تبيان العناصر المهمة والمؤثرة في عملية تكوين مياسة الحياذ الايجابي - العناصر التي شكلت السياق التاريخي والجو العالمي النفساني الذي تمخضت فيه هذه المياسة . ومن أهم هذه العناصر الخوف وسوء الظن نتيجة للصراع

---

(١) انظر « مقنة البحث » مطبع ٢ .

(٢) التمهيد للاتفاق بين الهند والصين المتعلق بآليات بتاريخ ٣٠ - ٤ - ١٩٥٥ .

(٣) خصوصا بمناسبة زيارته للبحر سنة ١٩٥٦ .

(٤) انظر « تعليق ونقد » في ايلي مطبع ١٢ .

(٥) انظر ايضا « تعليق ونقد » مقابل ١ و ٢ و ٣ .

المذكور انفا<sup>(١)</sup> . فقد ظهرت نظرية الحياد الايجابي في وقت ساد ولم يزل يسود العالم فيه جو عموم من الخوف وسوء الظن . يخاف كل من المعسكرين المعسكر الثاني وتخاف الدول المتوسطة والصغرى من الاثنين . وتسود الريبة عقول الجميع وقلوبهم .

٢ - التقدم التكنيكي .

وتزيد في عمومية هذا الجور العالمي حدة الخوف الذي اثاره بيان العلماء<sup>(٢)</sup> عن مدى التدمير والتخريب الذين يتيجان عن حرب معداتها من مبتدعات العلم الحديث الجهنمية<sup>(٣)</sup> . وقد تردد صدى هذا البيان ، في الاندية السياسية العالمية . ومن جملة اصداائه البيان المشترك لرئيس مصر ورئيس وزراء الهند<sup>(٤)</sup> . وكما رددت القاهرة هذه الاصداة وردتها . وربما بصوت ابعد تأثيرا - رانجون<sup>(٥)</sup> . من ذا الذي يجرؤ ان يقول بعد الان - كما قال كبلنج - الشرق شرق والغرب غرب ولن يلتقيا ؟

ان حربا مثل هذه لتهدد سلامة البشرية بأسرها بالخراب والفتاء . لو اقتصرت نتائج مثل هذه الحرب على تدمير قسم من العالم وبالتالي بحو جزء من المدنية لكان الامر سهلا وهينا . اما ان تتعرض البشرية بجميع ابنائها والمدنية بجميع خطوطها ومظاهرها للفتاء لشيء لا يقدر ان يقف امامه رجل عاقل مكتوف الايدي مدعيا عدم الاكتراث .

والاكتراث عند الايجابيين يتضمن - مع ما يتضمنه - وضع المخططات لتجنب مثل هذه الحرب اذا امكن ، ولاتحاذ موقف معين منها اذا تعذر تجنبها . ومن هذه المخططات سياسة الحياد الايجابي - مدار هذا البحث .

### ٣ - التسابق في التسلح .

والتقدم التكنولوجي هو معا سبب ونتيجة للتسابق في مضمار التسلح بين الأمم . وقد تضاربت الاراء حول نتائج هذا التسلح<sup>(٦)</sup> وقد كان تحقيق تخفيض السلاح او نزع

(١) أ - مؤرخ كولوم - كاتدي تاريخ ٢ حزيران سنة ١٩٥٤ .

ب - خطاب رئيس انكلوينا بالدونغ . ١٩ تموز ١٩٥٠ .

ج - انظر ايضا « الحياد الايجابي » معنى للنظرة القوميات الايجابية مقطع ٩ .

(٢) ظهر في لندن بتاريخ ٩ تموز ١٩٥٥ .

(٣) انظر « مقدمة البحث » مقطع ٢ .

(٤) الصادر عن القاهرة بتاريخ ١٧ تموز سنة ١٩٥٥ .

(٥) في البيان المشترك لبورما ويوغوسلافيا بتاريخ ١٧ كانون الثاني سنة ١٩٥٥ .

(٦) انظر « تعليق ونقد » فيما يلي مقاطع ١٢ و ١٣ و ١٤ و ١٥ و ١٦ و ١٧ .

مشكلة اساسية للمفكرين الدوليين . ولم تزل هذه المشكلة تواجه مفكري العالم اليوم - او المهتمين منهم - بالصعوبات والاختطار ذاتها التي واجهتهم بها في الماضي . غير ان تفصيل وتعليل هذه الصعوبات لا يدخل في نطاق هذا البحث . وكذلك بحث الناحية الاقتصادية لهذا العنصر .

ما لا نستغني عن الاشارة اليه في هذا السياق هو تأثير هذا التسابق في السلع على عقول ابناء هذا العصر ونفوسهم . والتلميح في هذا المجال هو اقوى من التصريح والتشريح . اذ ان التشريح يعني ترديد ما سبق ذكره<sup>(١)</sup> . فمما لا شك فيه ان هذه المحاولات في التسابق بالسلع تزيد في اسباب الخوف والحشية والشك والريبة اجمالا وخصوصا عند متسلمي زمام الامور في الدول الصغيرة .

فلا غرو اذن ان يرتفع صوت هؤلاء - وهذا مما يفقدون على عمله في مثل هذه الظروف<sup>(٢)</sup> في نطاق الدعوة لسياسة الحياد الاجباري برفض اي نوع من السلم المبني على اساس التسلط المفروض اما بالقوة واما بتأثير الخوف والشك . « لا نرضى اي نوع من التسلط لا التسلط بالقوة ولا التسلط عن طريق المبادئ بقطع النظر عن مصدرها . مرادنا هو السلم الحقيقي »<sup>(٣)</sup> . ومن اهم عناصر هذا السلم هو التحرر من الخوف<sup>(٤)</sup> .

#### ٤ - الاستعمار .

ومن مغازي المقتبس المدروس سابقا انه صريحة واضحة ضد الاستعمار . ويزيد في اهمية الاعتقاد بالسلم الحقيقي كون بعض الدول المتوسطة واكثر الدول الضعيفة والصغيرة دولاً ذاقت الامر من على ايدي المستعمرين وكثيرا من اللوان العذاب والام الاستعباد ، وكونها تخلفت حديثا من قيود هذا الاستعمار او كادت ، وكونها لم تتحرر من ربكة هذا الاستعمار الا بعد صراع مرير وتضحيات غير قليلة ولا تافهة . « نال شعبا يوغوسلافيا وبورما حريتها بعد ان ذاقا مرير الصراع والام التضحية الكبيرة »<sup>(٥)</sup> . وما صح في هذا الموضوع على بورما ويوغوسلافيا يصح بدون اي تعديل او تحوير على شعوب آسيا وافريقيا . هذا من الانعام المميزة لمؤتمر باندونغ .

(١) انظر « سياق النظرية » مقطع ١ .

(٢) انظر « تعليق ونقد » فيما يلي مقطع ١٤ .

(٣) من خطاب لرئيس اندونيسيا بتاريخ ١٨ نيسان سنة ١٩٥٥ .

(٤) انظر « غاية تطبيق النظرية » مقطع ٤ .

(٥) البيان المشترك لرئيس يوغوسلافيا ورئيس وزراء بورما الصادر عن واتجون بتاريخ ١٧ كانون الثاني سنة ١٩٥٥ .

والشعوب الافريقية والاسيوية التي لم تتحرر بعد تعاني اليوم الام المخاض !  
٥ - القومية .

وما الصرخة ضد الاستعمار والاستعباد سوى مظهر من مظاهر القومية . . .  
ومظاهر القومية في هذه البلدان لا تخفي معانها ولا تضلل تأثيراتها احدا .  
ان هتالك بينات كثيرة في هذا العصر الذي نعيش فيه تشير الى ان نجم القومية اخذ  
بالاقول . اصبحت القومية - او كادت - من تحف الماضي في كثير من البلدان . هذا أمر  
يزداد وضوحا مع الأيام .

وان كانت القومية سائرة الى حنفها فانها لا تزال - على الأقل في بعض انحاء هذه  
الارض - ذات فائدة تذكر . ان لسحرها كثيرا من الفاعلية - وبالأخص ضد الاستعمار .  
فاذا كان للقومية اليوم اية فائدة فان اهم فوائدها هي قوتها على محاربة هذا المرض الشبه -  
مستعصي . ان للقومية اليد الفضلى على تحقيق الاستقلال ، اي استقلال .

٦ - امل وطموح .

ولم تنت مشاكل الدول التي نجحت وتوقفت في نيل استقلالها . ان طموحها في  
تحقيق حياة أفضل واغنى وارقى وفي تأمين العدالة الاجتماعية لابنائها<sup>(١)</sup> وفي تحقيق حريات  
اكثر واوسع لهم<sup>(٢)</sup> وفي التقدم<sup>(٣)</sup> ، ورغبة هذه الدول في ان تعامل معاملة الانداد ،  
واعتماد قادتها بانهم يعملون شيئا خيرا ، وبأنهم اصبحت لهم يد في تكوين وخلق  
التاريخ<sup>(٤)</sup> - كل هذه الاعتبارات ادت الى تألب تلك الدول حول سياسة وجدوا فيها - أو  
هكذا ظنوا - الأمل في تحقيق غاياتهم وفي ما يطمحون اليه !

تلك هي اذن أهم العناصر التي تكون سياق نظرية الحياذ الايجابي - الصراع  
الدولي الملتصق دائما وابدا بالشك والريبة وعدم الاطمئنان وبالبغض والكراهية  
والنقمة أحيانا العناصر التي سببت وتنتجت عن التسابق في التسلح بين الدول وعن  
تقدم هذه الدول او بعضها في الاختراعات والابتكارات التكنيكية والجهنمية . هذا  
بعض ما اسهمت به الدول الكبرى والدول الكبيرة المتفوقة لخلق الجو الذي تمخضت بين  
عواصفه نظرية الحياذ الايجابي .

(١) بيان مصر والمند الصالح عن القاهرة بتاريخ ١٢ تموز سنة ١٩٥٩ .

(٢) مؤتمر بالندونغ ٢٤ نيسان سنة ١٩٥٥ .

(٣) من خطاب البنتيت نهرو بالندونغ ٢٤ نيسان سنة ١٩٥٥ .

(٤) مؤتمر بالندونغ .

أما الدول الصغيرة والمتوسطة فقد شاركت الدول الكبيرة بشعورها بالقلق والتوتر والحشية على مستقبلها . وكان الشعور بالقومية بينها تفرم ثاوه مظالم الاستثمار اقرب وسيلة لتحقيق آمال ومطامع طالما داعبت مخيلات هذه الدول في الماضي . وزاد في إمكانية تحقيق هذه الغايات الاختلاف الجغري الاساسي بين اعظم قوتين في العالم . وأزاد المسؤولون عن مقدرات ومستقبل هذه الدول - ومن حول السياسة ان يريدوا - استغلالاً<sup>(١)</sup> هذا الخلاف بين الجبارين . فكانت سياسة الحياد الايجابي .

### ب - معنى النظرية

وانسب طريقة للدخول الى غايء مفهوم « الحياد الايجابي » هي ان تقسم مقوماته الى نوعين : - سلبية وإيجابية . ولنبدأ بمرض الايجابية منها .

### أ - المقومات الايجابية

#### ١ - الصداقة : وأهم وأول هذه المقومات هو مبدأ الصداقة .

نريد ان نكون اصدقاء مع الغرب واصدقاء مع الشرق واصدقاء مع الجميع . لانه اذا كان هنالك شيء يحق له ان يدعى روح آسيا فهو مزية التسامح والتساهل والصداقة والتعاون ليس روح التعدي<sup>(٢)</sup> .

وفي هذا المبدأ ما فيه من تهجم على روح التعدي التي تسود - في نظر زعيم الهند - العلاقات الدولية<sup>(٣)</sup> . واستبدال هذه الروح بروح الصداقة وما يسايرها من قيم كالتسامح والتساهل والتعاون هو ما يضيفي - وربما كان أهم ما يضيفي - فيضا من النور والصبغة الاخلاقية الدينية على سياسة قد يظن خطأ انها اولا وآخرها سياسة سيامية .

وفي هذه المفاهيم ما فيها من الاشارة الى الترويض النفساني الشاق !

٢ - المساواة : ويتنجم مبدأ الصداقة انسجاماً رائعا مع مبدأ الاخوة والمساواة . « متعاون مع العالم بعد الآن كانداد » . « سنجلس مع دول العالم العظيمة كأخوان »<sup>(٤)</sup> :

(١) نقرا هنا تلميحا الى ما يحملون حسنين هيكل توضيحي في « غير اخلاقية علم الانحياز » راجع النهار بتاريخ ٦٧/٩/٧٣ .

(٢) البنديت نبرو في مؤتمر بانلونج بتاريخ ٢٤ نيسان سنة ١٩٥٥ .

(٣) انظر « سياق النظرية » مقطع ٩ .

(٤) البنديت نبرو مؤتمر بانلونج بتاريخ ٢٤ نيسان سنة ١٩٥٥ .

ولا يخفى على القارئ الفطين ان الاخوة المقصودة في هذا الباب انما هي الاخوة الدولية وليست الاخوة العائلية وان كان بين المفهومين علاقات وثيقة . يتضمن المفهومان المساواة . وهذا ما يهنا الان .

وفي هذا ما فيه من معرفة النفس والثقة بها ومعرفة ما يتوجب عليها وما يحق لها على غيرها في الحقل الدولي وعلى الصعيد العالمي .

وربما قرأ بعض الدول المتفوقة في هذا الادعاء او بالاحرى التصميم شيئا من الطموح وربما الغطرسة . لهذا الشعور مبرراته التاريخية . يجب ان لا ننسى ان الهند وجميع الدول التي تبنت سياسة الحياد الايجابي هي دول لم يطل عهدهما في التمتع ببركات الاستقلال بعد<sup>(١)</sup> .

ولكن هذا الشعور سيخسر حذته وقيمته مع مرور الزمن . ففي حياة الدولة - كما في حياة الاشخاص - تغيرات كثيرة وربما قاهرة تقضي الحكمة بالانسجام معها ومسايرتها .

غير ان الملاحظة السابقة ضرورية جدا لتوضيح ما في التصميم المذكور من جدّة وإبتكار . ان مبدأ المساواة ذاته هو مبدأ قديم جدا - يذهب تاريخه في القدم حتى بداية العلاقات الدولية . اما التصميم على اتباع وتحقيق هذا المبدأ من جهة دول معيشة الماضي والامال والمصير الماهوئيء جديد في تاريخ البشرية . واذا كانت هنالك من قيمة لمؤثر باندونغ فان بعض هذه القيمة على الأقل يجب ان يقرأ في هذا التصميم .

ولا تنتهي لائحة هذه المقومات الايجابية لمفهوم الحياد الايجابي عند هذا الحد . فان بعض المقومات التي منعالجها في نطاق المقومات السلبية - بناء على تركيبها اللغوي ومدلولها الفكري - ؟ يصح ( وربما كان من الضروري ) اعتبارها مقومات ايجابية - نعني ايجابية المقصد . فما من احد يشك بان « عدم الانتمالية » او « رفض الانكالية » هي ايجابية المقصد .

ولنتنقل الان لدراسة النوع الثاني من مقومات الحياد الايجابي .

## ١١ - المقومات السلبيّة

١ - عدم الانحياز : - وأول هذه المقومات هو مبدأ عدم الانحياز . « نسود

(١) انظر « مبادئ النظرية » مقطع ٤ .

لمصلحتنا ولمصلحة العالم ان نتحاشى هذا الصراع « وهذا يعني الابتعاد عن الصراع القائم بين المعسكرين الجبارين<sup>(١)</sup> .

ويتعدى هذا الموقف رفض الاشتراك بالحرب وعدم التدخل بالمناوشات الى مستوى اعظم . انه يرفض الروح التي توجه هذا الصراع - روح الانتقام والسيطرة<sup>(٢)</sup> .  
بكلمة ثانية يعني مبدأ عدم التحيز عدم الارتباط بأي من المعسكرين روحاً وعملاً<sup>(٣)</sup> .

٢ - عدم الانعزالية : - غير ان عدم الانحياز لا يعني - عند معنتيه - الانعزال . « ربما كان من الخطأ ان نفكر بالانعزال . لاننا لسنا بمعزولين عن العالم . علينا ان نعيش معا وان نتعاون احدهنا مع الآخر في هذا العالم الحديث الذي اصبح يوماً بعد يوم اكثر واكثر علماً واحداً<sup>(٤)</sup> .

فواضح من هذا المقتبس ان اصحاب الحياد الايجابي لا يقصدون لا التهرب من مسؤولياتهم تجاه دول العالم ولا الانعزال عن هذه الدول وترك تقرير حوادث التاريخ لغيرهم .

٣ - رفض السلبية : - وان كان عدم الانحياز لا يعني الانعزالية فهو ايضا عندهم لا يعني السلبية . « لا يمكن ان يكون هنالك سلم عن طريق الحياد السلبي الذي يعني الانسحاب من المعركة من اجل السلم<sup>(٥)</sup> .

وه كذا يتبين ان اصحاب الحياد الايجابي يرفضون التهرب من المسؤوليات والانسحاب من المعركة . من فعل ذلك لا يخدم السلم . وان خدم بذلك سلماً فإنه لا يخدم السلم الحقيقي .

وربما كان في تفهم هذا العنصر اثر كبير لتفهم المقصود من التعبير « الحياد الايجابي » . ان روح هؤلاء القادة ايجابية بمعنى انهم غير انهزاميين وغير سلبيين !

---

(١) انظر « سياق النظرية » مقطع ١ .

(٢) انظر « معنى النظرية » مقطع ١ .

(٣) انظر ايضا مقطع ٦ فيما يلي .

(٤) البعثت بهرو . مؤتمر باندونغ بتاريخ ٢٤ نيسان سنة ١٩٥٥ .

(٥) رئيس يوغوسلافيا وتيتس ووزراء يوغوسلافيا . راجعون ١٧ كانون الثاني سنة ١٩٥٥ .

٤ - **رفض الانتكالية :** - ويرفض هذا الموقف ليس الانعزالية والسلبية فحسب بل الانتكالية ايضا . فمعتقوه يرفضون الانتكالية بنفس النفس الذي يرفضون فيه الانعزالية والسلبية . وربما كان لرفض الانتكالية اهمية أكثر في نظرهم من اهمية رفض الانعزالية والسلبية .

« بلدانا ليسا حياديين انتكاليين كما يدعي البعض ولكنها ايجابية المجهود<sup>(١)</sup> » .

ومن هنا - كما اظن - نشأت الثيرة على الاجابية في سياسة القادة الذين نعني عندما نشير الى معتنقي نظرية الحياد الايجابي .

هنالك ملاحظتان مهمتان - سنحتاجهما في باب « تعليق ونقد » - يجدر بنا التنبيه اليهما في هذا السياق .

**الملاحظة الاولى** هي ان الثيرة على الايجابية - الثيرة التي نلمسها في المقطوعة المدروسة هنا - انما هي ردة فعل لانتقاد سين واثاره اعداء السياسة التي سميت فيها بعد سياسة الحياد الايجابي . ذلك هو مضمون الاشارة السابقة « كما يدعي البعض » في المقتبس المدروس .

**والملاحظة الثانية** تتعلق بموقعي البيان . ان احلها شرقي ويمثل - على الاقل في هذا الاطار - بعض مزايا الشرقيين الاسامية - تعني اللاعنفية ، والثاني غربي وصادف ان عبر - في هذا الموقف على الاقل - عن مزية غربية عرفنا وعادة - تعني الايجابية القومية .

ولنا موعد قريب مع التعليق على هاتين الملاحظتين<sup>(٢)</sup> .

٥ - **التنكر للتسلط والاستعمار والاستعبد :** - ويرفض الحياد ايجابيون - مع ما يرفضون مبدأ التسلط . « وعلينا ان نتحفظ فلا ندع اي نوع من التسلط يقف في سبيلنا . ونحن شعوب عظيمة في العالم تحب حريتها . . . ولن نتلقى أوامر من احد فيها بعد . . . وسوف لن نكون مطاوع لاحد . . . سوف لن نكون نسخا طبق الاصل للاميركان اولتروس<sup>(٣)</sup> » .

(١) رئيس يوغوسلافيا ورئيس وزراء الهند - علي الجنبلة ٢٢ كانون الاول سنة ١٩٥٤ .

(٢) انظر « نقد وتعليق » فيما يلي مقطع ٥ .

(٣) البنتيت غرو مؤخر بانفونغ بتاريخ ٢٤ نيسان سنة ١٩٥٥ .



ولا نجد اي مبرر لاعادة ما سبق وذكرنا بخصوص روح الثقة بالنفس والتصميم الرصين والطموح عند قادة هذه السياسة<sup>(١)</sup>. فهذه المقتضيات تنم عن تلك الصفات النفسانية بوضوح لا تشوبه شائبة .

٦ - عدم تبني فكرة « تكوين قوة ثالثة » : - ولا نزمي محاولة نشر الحياء الايجابي الى تكوين قوة ثالثة . اصحاب هذه النظرية هم ضد التكتلات العسكرية التي هي - بنظرهم - من دواعي الحروب واسباب تهديد السلام .

« السلام لا يؤمن بواسطة انحيازات مع اي من الجهات التي بمجرد وجودها تكون اهم عائق لتسوية المشاكل الدولية »<sup>(٢)</sup>.

وتزداد سلبية مفهوم « عدم الانحياز » عندما نتفهم مضمون هذا المقوم . يذهب مفهوم « عدم تبني فكرة تكوين قوة ثالثة » الى ابعد من الاشارة الى ضرر التكتلات العسكرية فيوحي بالتالي بالابتعاد عن الارتباط المسبق لحدوث اية حرب بأية من القوتين الجبارتين المتصارعتين . انه ينظر يعين عدم الرضى الى اي ارتباط عسكري كان هذا الارتباط مع احدي القوتين الجبارتين ام مع غيرهما من القوى العالمية .

٧ - رفض مبدأ الضمان الجماعي : - وتبني هذه السياسة تجاه الارتباطات العسكرية المسبقة يعني حتما رفض المبدأ الذي تقوم عليه هذه الارتباطات . ذلك هو مبدأ الضمان الجماعي . فالتنكر للارتباطات العسكرية هو حتما تنكر لمبدأ الضمان الجماعي . ولا مهرب للمنطقين من هذا الاستنتاج ا

واذا سمح هذا الاستنتاج قاد الى استنتاج ثان مهم . هذا بدوره يعني رفض حل المشكلة العالمية<sup>(٣)</sup> التي تواجه البشرية اليوم بالاتكال على القوة وبالتالي عن طريق الاستعداد للسلح .

وقبل ان تنتقل الى بحث الغاية من تطبيق هذه النظرية - نظرية الحياء الايجابي - قد يفيدنا ان نختم بحث معناها باستعراض مقومات هذا المعنى باختصار وإيجاز .

---

(١) راجع مقطع ٢ سابقا .

(٢) أ. رئيس يوغوسلافيا ورئيس وزراء الهند بتاريخ ٢٣ كانون الاول سنة ١٩٥٤ . ب . رئيس يوغوسلافيا ورئيس وزراء بورما - رانجون بتاريخ ١٧ كانون الثاني سنة ١٩٥٥ .

(٣) راجع « مقدمة البحث » مقطع ٢ .

وقد قسمنا هذه المقومات - لأسباب منهجية محض وبشيء من الاعتبارية إلى نوعين : سلبية وإيجابية - أما السلبية منها فهي : - رفض مبدأ الضمان الجماعي وبالتالي رفض وضع النبرة على القوة التي هي أساس هذا المبدأ ، وعدم تبني فكرة تكوين قوة ثالثة ، والتنكر للتسلط والاستعباد والاستعمار ، ورفض الاستكالية والسلبية والانزغالية ، وتبني فكرة عدم الانحياز .

وأما مقومات هذا المفهوم الإيجابية - وقد يمكن اعتبار بعض المقومات السابقة إيجابية أيضا - فهي الصداقة والاخوة الدولية والمساواة والتعاون وما يتسمجم معها من الصفات الدينية النفسية من التساهل والتسامح والثقة بالنفس .

تلك هي مقومات معنى « الحياد الإيجابي » - فما هي الغاية المرجحة من تطبيقه ؟

### ج - غاية تطبيق النظرية .

#### ١ - تخطيط مساحة للسلم .

أما غاية هذه السياسة أو بالأحرى ما يرنحى أن يتبع عن الإيمان بها والعمل على ضوئها فهي خلق وتخطيط مساحة للسلم في العالم . يتردد هذا النغم في بيانات كثيرة<sup>(١)</sup> . فوجود مساحة من الأرض أو بقع متعددة من المساحات حيث لا تدعى أية قوة من القوتين الجبارتين حق وشرف تطبيق مبادئها وبالتالي حق وقوة طرد المبادئ المعادية لها - أن وجود مثل هذه البقع الجغرافية - واحات للسلم - لضرورة ذات أهمية كبرى في نظر الحياد الإيجابي .

ولهذه المساحات قيمة تذكر في نظر بعض المراقبين غير التحيزيين . فهي على صعيد شبه سلمي تفصل بين المتحسمين من كلا الفريقين فتقلل بذلك فرص الاصطدام بينهما .

ويزعم بعضهم أن مثل هذه الواحات السلمية على صعيد إيجابي تساعد تنفيذ مبدأ التعايش السلمي بين معسكرين يبغض أحدهما الآخر ويعمل على إفنائه<sup>(٢)</sup> . تقدم هذه الواحات فرص التجربة والاختيار لجماة من الناس - الناس الذين لم يرتبطوا مسبقا بأي من المعسكرين الجبارين - لمزاولة العناصر التي يستلوقون من مبادئ هذين المعسكرين

(١) أ - البليت نهر . دفي الجريدة . بتاريخ ١٥ أيار سنة ١٩٥٤ .

ب - وشيا وزراء الهند والصين . دفي الجريدة . بتاريخ ٢٨ حزيران سنة ١٩٥٤ .

(٢) راجع « ملحة البحث » مقطع ٢ .

وطرق معيشتها . ويتيح عن هذا تلفيح مبادئ نظام مبادئ النظام الثاني . وإذا كان هنالك فائدة ترجى من هذا التلفيح فإن نجاحه يفترض تجربته في جو مسالم . وهذا هو بالضبط ما نفذته هذه الواحات السلمية !

وإذا صح هذا الاختبار وتوفق امتدت مساحة هذه الواحات وتوسعت رقعتها . ومن الممكن أن تساعد الظروف هذا النمو حتى يعم في النهاية العالم بأسره<sup>(١)</sup> . هذا هو منطق دعاة الفكرة ، وهذا هو أملهم .

## ٢ - الحرية السياسية .

وشروري جدا أن تذكر في هذا السياق أن تخطيط وخلق ومحاولة توسيع رقعة هذه الواحات السلمية يتطلب تحقيقها - عند الحياذ الإيجابين - ليس على الصعيد الجغرافي فحسب بل أيضا على الصعيد النفسي العقلي . إذ أن تطوير هذه المساحات السلمية يعني تطوير مساكن للحرية . يتضمن هذا بالطبع - كما سبق وذكرنا<sup>(٢)</sup> - التخلص من الاستعمار<sup>(٣)</sup> . بكلمة ثانية ذلك يعني تخطيط مراعٍ للحرية « حيث لا يوجد استعباد » وحيث لا يجد سلوك « أملاء الآراة » من أشخاص اجانب أرضا خصبة<sup>(٤)</sup> .

## ٣ - الحرية النفسانية .

غير أن للحرية صعيدا آخر يشاق هؤلاء المجاهدون تحقيقه في العالم إذا أمكن وفي أوطانهم - بعض هذه الواحات السلمية - بحكم جهادهم وواقعهم . يتنى هؤلاء تحقيق الحرية من الشك والريبة والخرف<sup>(٥)</sup> .

هذا يعني بدوره خلق جو عالمي يسوده التفاهم المتبادل والثقة بين الشعوب .

## ٤ - السلم الحقيقي .

وهكذا ترانا مقودين - بمنطق هذا التحليل المتبع لافكار فادة السياسة المقصود دوسها الى عتبة هيكل « السلم الحقيقي » كما يفهمه هؤلاء . ليس السلم عندهم مجرد

(١) بالبنيتيرو . هي الجديدة بتاريخ ١٥ ايار سنة ١٩٥٤ .

(٢) انظر « معنى للتفريعة » مقطع ٥ .

(٣) رئيس معمر ورئيس وزراء الهند - القاهرة ١٢ تموز سنة ١٩٥٤ .

(٤) البنيتيرو ومؤتمر بالندونغ بتاريخ ٢٤ نيسان سنة ١٩٥٥ .

(٥) أ - رئيس وزراء النموسيا - مؤتمر بالندونغ ١٨ نيسان سنة ١٩٥٥ .

ب - البنيتيرو - لندن ١٢ كانون الثاني سنة ١٩٥٤ .

حالة عدم الحرب . انه ايضا حالة نفسانية عقلية - حالة تضمحل فيها عناصر الخوف والشك والريبة وتنفذ اجواءها عناصر التفاهم المتبادل والثقة والمساواة والتعاون و « الايمان »<sup>(١)</sup> .

#### ٥ - السلام الجماعي .

وعلى هذا الاساس - اساس السلم الحقيقي - وعليه فقط يتوطد في نظرهم السلام الجماعي . وهذا بدوره هو الاساس الاوحد والاصح للضمان الجماعي<sup>(٢)</sup> .

فبكلمة مختصرة مفيدة غاية العمل على ضوء الحياء الانجابي هي - في نظر هؤلاء القادة الفكريين والسياسيين - تحقيق السلم الحقيقي - الضامن الاكيد للسلام الجماعي .

وهكذا تنتهي من عرض وتحليل العناصر المكونة لسياق نظرية الحياء الانجابي ولعنائها ولغايتها .

فيمكننا الان ان ننقل الى باب التعليق على محتويات هذا المفهوم وكيفية تركيب هذه المحتويات وصحة تسمية هذا التركيب .

#### تعليق ونقد

- ١ -

ان « الحياء الانجابي » - لقد سبق واعلنا<sup>(٣)</sup> - هو مفهوم عقيم نظريا وصليا . فما هي الاسباب التي تدعونا لاتخاذ هذا الموقف من سياسة لما من الشعبية ما قد يظهر هذا التهجم عليها بمظهر اقرب الى التهور منه الى درس علمي رصين ؟؟

لو كانت الشعبية - حديثها وسعتها - مقياسا للحقيقة ، لكانت هذه النواصة « او بالاحرى هذا الباب منها » ضربا من الجنون . ولكن لحسن حظنا ، ولحسن حظ الحقيقة ، ولحسن حظ العقل المغربي الناقد موجها في طريق الحياة الاكثر كفاءة وكاشفة الغطاء عن وجه الحقيقة امامنا ، صبح التفریق بين شعبية نظرية ما وبين مدعاها وحقيقته .

(١) رئيس وزراء اليونانيسيا . مؤخر بالملونج بتاريخ ١٨ نيسان سنة ١٩٥٥ .

(٢) رئيس يوغوسلافيا ورئيس وزراء الهند بتاريخ ٢٣ كانون الاول سنة ١٩٥٤ .

(٣) انظر مقدمة البحث « مقطع ١ » .

وإذا صبح هذا التفریق وإذا تبین ان نظرية واسعة الشعبية هي بالفعل والنسبة لمقاييس العقل والمنطق نظرية مشوهة لا يضر من عرف ذلك أما الى السكوت والتضحية بجدأ الأمانة الفكرية ( وعندئذ تلصق به عن حق تهمة الجبانة ) وأما الى التعريض بالنظرية ( إذا كان مؤمناً جريئاً ) غير آبه بما يستجلبه هذا التعريض من نتائج .

ان أئمتنا لكبير بان المتحمسين لنظرية الحياد الايجابي سيحكمون - وهم يقرأون ما يلي - الى العقل والواقع في اصدار حكمهم على ما نكتب وبالتالي على الحياد الايجابي . وإذا تعذر ذلك عليهم - وهو أمر شاق كثيراً ما يتعذر على الكثيرين - نرجو منهم - على الأقل - ان يتحرروا - بقدر الامكان - من حكم حمى العاطفية . سيقفل ذلك ولا شك من عمق وسعة الفجوة التي تفصل بينهم وبين مفهومية ، وبالتالي قيمة ، الملاحظات التالية . وإذا كان اقتناعهم يمكننا فان هذا التحرر لهو من اهم وابرز شروطه !

## - ٢ -

يورد المبشرون بنظرية الحياد الايجابي - كما بينا<sup>(١)</sup> - الحفوض في خضم الاحداث العالمية والاسهام بما يتوجب عليهم نحو تكوين التاريخ الحديث وتوجيهه . لذلك فليس المبدأ المذكور « حيادياً » بالمعنى التقليدي<sup>(٢)</sup> المعروف لهذا التعبير .

ولم يظهر هؤلاء السياسيون أي سبب لاستخدام هذا التعبير بمعنى جديد مبتكر ! رب معترض يقول :

« ان هؤلاء القادة يتخذون موقف الحياد بين المعسكرين الجبارين فقط . وهذا لا يعني حياداً بالنسبة للدول والبلدان الاخرى وبالتالي للاحداث جميعها التي يتعرض لها العالم اليوم . لذلك ففي تهكمك المبالغة لهم شيء - وربما الشيء الكثير - من التعتن والاجحاف ! » .

(١) انظر معنى النظرية ، مقاطع ٢ و ٣ و ٤ .

(٢) « والحياد ، في القانون الدولي العام ، هو كناية وسيلة تهدف الى توفير السلام في منطقة ، بينما خطر الحرب . وجوهره ومع كونه متنوعاً ، هو عدم المشاركة في الحرب ، وتعني بتوجه كونه ، اما مؤقتاً واما دائماً . فالوقت هو موقف دولة من حرب معينة لا تود الدولة في المشاركة فيها . ولذلك ينتهي بانتهاء تلك الحرب . اما الدائم فهو موقف لا تجاه حرب معينة بل هو موقف تجاه كل الحرب ، تشهد الدولة التي تنبأ بعدم اللجوء الى استخدام القوة الا دفاعاً عن النفس .

عل كل حال يبقى المصدر الاول للحياد الدائم اتفاق دولي . وقد يكون معاهدة جاعية بيلجيكيا ١٨٣١ او ١٨٣٩ ، والدركسبرج ١٨٦٧ ) . كما قد يكون نتيجة قراءات منفردة ( سويسرا ١٨١٥ ، والنمسا ١٩٥٥ ) .

اما الاهداف من الحياد فتختلف باختلاف الدول ونظرها .

جوابنا على هذا المعارض ينقسم الى قسمين . القسم الاول يقر بصحة ما ابتدأ به .  
غير ان الاقرار بذلك - وهذا هو القسم الثاني من جوابنا - لا يتضمن الاقرار بصحة ما  
يتطهى اليه .

صحيح ان الحياذ - ايجابيين يشرون بالحياذ « تجاه قوتين جبارتين » . ولكنه صحيح  
ايضا ان الصراع القائم بين هذين الجبارين ليس بعنصر معزول في العالم . بالاحرى يؤثر  
هذا الصراع باكثر ما يتجاذب دول العالم جميعها من عوامل وقوى . ومن الممكن ان  
يذهب البعض الى القول مع ان هذا صعب البرهان - بان كل ما يحدث في العالم - من  
احداث لها اهميتها طبعاً - يتأثر مباشرة او بطريقة غير مباشرة بهذا الصراع .

لذلك يصعب وبالتالي يضعف التفريق بين هذا الصراع بعد ذاته وبين غيره من  
احداث التاريخ الحديث . وبناء عليه يصعب وبالتالي يضعف التفريق بين معنى « حياذ »  
بالنسبة لهذا الصراع بعد ذاته ومعنى « حياذ » بالنسبة لغيره من احداث عالمية .

وهكذا فنأسف لانهتمم الاعتراض السابق .

- ٣ -

وما صحح بالنسبة للاعتراض السابق يصح لنفس المنطق عنى اعتراض مماثل له : -  
الاعتراض الذي يفرق بين الامور العسكرية والسياسية من جهة - الامور التي يعلن  
الحياذ - ايجابيون حياذهم حالها والامور الاقتصادية والثقافية وما شاكلها من جهة ثانية -  
الامور التي لا يتحايدها الحياذ ايجابيون .

ان التفريق بين الامور الاقتصادية والامور العسكرية اذا كان ممكناً - وبعضهم يؤمن  
بعدم امكانيته - فهو من اصعب المشاكل التي يواجهها المسؤولون عن مصير<sup>(١)</sup> الدوله

---

(١) ومصادفا لهذه الفكرة ، وبعد مضي سنتين تقريبا على ظهور هذا البحث ، نقرأ في جريدة الجريدة العدد ٢٤٥٧ بيروت

تاريخ ١٢/٢٥/١٩٩٠ ، في باب « احداث اليوم من خلال الصحف اليومية » ما يلي : -

وكتب الرئيس عبدالله الباق في جريدة السياسة .

« الكلمة الان هي للغرب الذي من اجله أراد الرئيس عبد الناصر ان يكون واضحا كل الوضوح . . . »

« لن يستطيع احد ان يلوم رئيس الجمهورية العربية المتحدة على موقفه هذا من القنبلة الذرية الاسرائيلية التي يولون بها

منذ أيام . فقد نشأت على بلاده حرب عدوانية مفاجئة عام ١٩٥٦ ، ومن حق بل من واجبه اليوم ان يتحضر ويتعصب

لعدوان جديده بدأت ملامحه تبرز في الاقتر .

« والقضية ، كما قال بحق لن تعود عندئذ قضية حياذ . بل تصبح قضية مصر » . ( التوكيد لنا ) .

- راجع ايضا جريدة النهار بتاريخ ٩/٢٢/٩٧ ص ١ وتاريخ ٩/٢٣/٩٧ ، ص ٤ .

وبالتالي العالم . نعم ان هذا التفريق لامر من سهل على الصعيد النظري وعندما يكون القصد منه تسهيل التحليل وبالتالي التفهيم الدراسي . على انه على الصعيد العملي التطبيقي لاصعب من صعب . ولا يحتاج هذا الاعتقاد الى برهان . وصعب اقناع من لم يقرأه في مسلكيته الفردية او في مراقبة مسلكية المؤسسات مراقبة المعبر .

واذا كان من الصعب التفريق بين العسكريات والاقتصاديات<sup>(١)</sup> . فمن كان «حياديا» ( ام « غير حيادي » ) بالنسبة لأحدها وجب عليه - بمنطق الحكمة - ان يكون «حياديا» ( ام « غير حيادي » ) بالنسبة لثانيها - اللهم الا اذا كان تصعيب الامور وتعقيدها لا يعتبر مظهرا من مظاهر قلة الحنكة السياسية عنده !

ولما كان الحياد ايجابيون غير حياديين بالنسبة للامور الثقافية والاقتصادية فعليهم بمنطق الحجة السابقة ومنطق الحنكة السياسية البسيط ان يكونوا غير حياديين بالنسبة للامور العسكرية والسياسية .

... ار المبدأ - اذن - ليس «حياديا» : بالمعنى المعروف الصحيح لكلمة «حيادي» .

وهكذا فنتيجة بحثنا هذا هي ان الحياد - ايجابيين - اذا رضخوا لمقاييس العقل ، واذا تبنوا مبدأ الحنكة السياسية ، واذا اصرروا على ايجابية سياسيتهم ، أرغموا على التنازل عن «حيادهم» .

#### - ٤ -

وقد تنبه ولا شك بعض المشرّين بهذه السياسة لقوة الملاحظة السابقة . فلم يتكلموا لغة الحياد . ولم يتبنوا مفهوم ، وبالتالي تعبير ، «الحياد الايجابي»<sup>(٢)</sup> .

(١) - يظهر ان السياسة الرسمية للجمهورية العربية المتحدة عدلت فتمت هذا المبدأ . هذا ما يدل عليه القيس التالي من خطاب الرئيس عبد الناصر في العيد الرابع عشر للثورة المصرية . القاهرة ١٩٦٦/٧/٢٢ .

« ولا يمكن لبلد ان يشعر باستغلاله او بخره الا اذا كان هناك استقلال اقتصادي بجانب التحرر السياسي »

ب - راجع ايضا . Leslie Lipson, *The Great Issues of Politics*, foot note, P.187.

ج - راجع ايضا . E. H. Carr, *The Twenty Years Crisis 1919-1939*, p. p. 152 and 167 - 168.

« القوة لا تقبل التفرقة وليست الاسلحة الاقتصادية والعسكرية سوى وسائل خفيفة للقوة » .

(٢) « انظر الحياد - سياق النظرية - مقطع ١ .

ولم ترخص هذه المعالجة السلبية للصعوبة المذكورة بعض العقول الأكثر ايجابية .  
فحاولت معالجتها بطريقة ثانية . وكانت هذه الطريقة زيادة تعبير « ايجابي » على تعبير  
« حياد »<sup>(١)</sup> .

ولكن - وبما للأسف - لم نخدم هذه الزيادة ما ارادوا خلعتهم - اعني زيادة الايضاح  
ووصف الواقع بشكل اصح . بالعكس ، فقد زادت الغموض والتخبط الفكري وربما  
المسلكي حول هذه النظرية . فجمع تعبير « الحياد » لتعبير « الايجابي » - وان كان له  
بعض المبررات - فان نتائجه كانت ولا شك مزعجة وخبيثة للامال . وان حساب الحقل في  
هذه العملية - كما في كثير من العمليات - لم ينطبق على حساب البيدر !

- ٥ -

ومن جملة المبررات لجمع « الحياد » و « الايجابي » تلقيع الفكر الشرقي بعناصر  
غربية<sup>(٢)</sup> .

فقد سبق وبيننا ان الحياد - ايجابيين يرفضون التكتلات العسكرية ويتكروون بالتالي  
لبدا الضمان الجماعي وينشدون التحرر من روح التعدي والعداء ويفضلون سياسة  
اللاعنف . وهذه عناصر شرقية بالعادة والعرف . وهم ايضا وبنفس النفس يشددون  
النبرة على الايجابية القوية . وهذه اول واهم العناصر الغربية عادة وعرفا . فالحياد ايجابية  
اذن هي تعبير عن اجتماع - عفوي ام مقصود - لثقافتين وروحيتين : - حيادية او عدم  
انحيازية لا عنفية اي شرقية وايجابية قوية اي غربية .

غير ان هذا الجمع لم يكن موفقا بتاتا . ان العناصر التي جمعت في تركيب واحد لا  
تخضع لقاعدة الانسجام الضرورية في مثل هذه الحالات . ان هذه العناصر لتضارب  
وتتصادم . فكانت لذلك - نتيجة هذا التلقيح ، ان ولد للعالم السياسي مولود عاها وان  
اضيف لقاموس العلاقات الدولية مفهوم محشو بالمغالطات - اعني « الحياد الايجابي » .  
هذه بيئة ، ان صحت ، تبين عقم هذا المفهوم .

- ٦ -

ومن جملة البيئات على عقم هذا المولود ان اسمه لا ينطبق على مساه . فالحياد

(١) انظر « معنى النظرية » مقطع ٤ الملاحظة الاولى .

(٢) انظر « معنى النظرية » مقطع ٤ الملاحظة الثانية .



الايجابي - بعد البحث وتدقيق النظر - ليس حيادياً<sup>(١)</sup> ولا ايجابياً<sup>(٢)</sup> .

واذا سلمنا - جدلاً - بان المبدأ المذكور حيادي ايجابى بالمعنى الصحيح فهذين التعبيرين فعندئذ تواجهنا بخصوصه مشكلة فكرية لا يستهان بها . فمن الناحية اللغوية النظرية المحض ( بقطع النظر عما يقصد معتنقه بهذه التعابير - الامر الذي شغلنا وبشغلنا في غير هذا المقطع من هذا الباب ) يتألم المفهوم هذا من تناقض مرعب في مفاهيم مقوماته . فمن كان حيادياً بالمعنى الصحيح لا يمكنه - الا اذا استخف بمبدأ عدم التناقض وبالتالي بالعقل - ان يكون ايجابياً بالمعنى الصحيح . ومن كان ايجابياً بالمعنى الصحيح لا يمكنه - نفس الاسباب ونفس الشروط - ان يكون حيادياً بالمعنى الصحيح . معنى « الحياد » عدم التدخل . ومعنى « الايجابى » التدخل . فأى عاقل يدعى اتباع هاتين الخطتين في نفس الوقت ؟

واذا ادعى ذلك احدهم فهل يحق له ان يلوم من رفضوه او استخفوا به ؟ من فعل ذلك فقد ارتكب خطأين في وقت واحد ! - خطأ تبني موقف لا يقره العقل السليم ، وخطأ لوم من تنبه الى ذلك الخطأ .

#### - ٧ -

وبماكاننا ان نتجاهل الانتقاد السابق على الصعيد النظري اللغوي - الانتقاد الذي يهيم « المتفلسفين » وحدهم الذين هم ولا شك قلة قليلة من القراء والسياسيين . فلنتنقل مع العاملين الواقعيين الى صعيد اخر - صعيد التطبيق العملي الواقعي . ولننظر - ثانية - من هذه الزاوية نظرة تقسيم الى المبدأ المذكور . علنا نفيه حقه .

وقد يكون اسهل شكل نواجه به هذه السياسة على هذا الصعيد هو اثاره السؤال الاتي : « هل الحياد الايجابى سياسة واقعية ؟ » .

واذا تبين لنا ان الحياد سياسة قليلة الفائدة مستعمدة التطبيق ، وقد تبين ذلك<sup>(٣)</sup> ، فان سياسة الحياد الايجابى ستكون اقل فائدة . اذا عقلت - بكلمة ثانية -

(١) انظر « مقدمة البحث » مقطع ٣ .

ب - انظر « تعليق ونقد » مقطع ٣ و ٤ .

(٢) انظر « تعليق ونقد » مقطع ٨ .

(٣) انظر مقاطع ٩ و ١٢ و ١٥ فيما يلى .

نظرية الحياء فاضمحلت فوائدها فقد تضاعف عمق نظرية الحياء الايجابي . ذلك لان الحياء مفهوم واضح منسجمة عناصره . أما الحياء الايجابي فغامض كثير المغالطات متوافر المتناقضات ! - التهمة التي لا تقر بها سوى أمين الماركسين <sup>(١)</sup> .

#### - ٨ -

ومن جهة ثانية عندما نثير مسألة واقعية سياسة الحياء الايجابي بمجدر بنا ، لننفي او على الاقل لنقلل امكانيات سوء التفاهم ، ان نعرف معنى « الواقعي » .

وباختصار ، نقصد « بالواقعي » الامر الذي يمكن تنفيذه على من بشر به . اذا كنت لا تملك مثلا الا عشر ليرات وحملت بمشترى سيارة تكلف عشرة الاف ليرة فاحلمك هذا غير واقعي في سياق ظروفك . بإمكانك - طبعا وبأساليب كثيرة - ان تجعل من هذا الحلم امرا واقعا . بإمكانك مثلا ان تفكر بالاستدانة - لنذكر مثلا شرعا واحدا . ولكن هذه الاساليب نفسها غالبا ما تستدعي منك تنفيذ بعض المتطلبات التي هي اعتيادية اصعب وابعد مثلا من تحقيق الحلم نفسه . فالحكمة تقضي - عندئذ - بالاستغناء عن تلك الاساليب وربما ترك الحلم نفسه ( او تعديله ) .

وقد نشاء الصدف ان يكون لك صديق - ولا كالأصدقاء - يد ان يبك - لغاية او لا لغاية في نفسه - المبلغ الذي تحتاج اليه « بدون قيد او شرط » . فهذه الامكانية اذا صحت تماما تعد نعمة هامة . ومن آمن بالله آمن بنعمه - المنتظرة منها وغير المنتظرة . غير ان الواقعية العالمية السياسية كثيرا ما تستبعد وقوع مثل هذه الاعاجيب في سير العالم التاريخي السياسي .

وهب ان حدثت مثل هذه الاعجوبات السياسية فان اصل الفخر في حدوثها لا يرجع لك مطلقا بل للسلطة الربانية التي ارسلتها . فهي بالنسبة لجهودك ليست ايجابية ولا بمعنى من المعاني الكثيرة لهذا التعبير . انها مجرد هبة . وليس لك اي فضل في تحقيقها !

مثل هذه الهدية - قد يلعب البعض من اعداء النظرية - هو مثل تطبيق « الحياء الايجابي » في عالمنا العربي . هنالك فرق واحد ومهم بين هذا التطبيق وتلك الهدية . هذا

---

(١) ذلك لان التناقض - عبر الديالكترك - يُعتبر اساسي للهدية التاريخية .

التطبيق - في نظرهم - ليس نعمة ربانية بل قسما من خطة مدبرة<sup>(١)</sup> جهنمية - الشيوعية العالمية .

وإذا صح هذا التكهّن عنى في الواقع ان الانتصارات الباهرة التي تحرزها القومية العربية اليوم باسم « الحياد الايجابي » ستعقب في وقت قريب فريسة سائغة المذاق بين برائن الشيوعية العالمية !

في هذا ما فيه - بقطع النظر عما يراوده من سعة المخيلة وربما سوء الظن - ما يجعل قادة القومية العربية اكثر حذرا - اذا هم ارادوا ذلك - واقل اندفاعا في علاقاتهم مع من لم يتأكدوا من نواياه . وان هم ارادوا وعملوا على ضوء ذلك قلبوا مخاوف وهواجس اعدائهم - او بالاحرى اعداء نظريتهم - الى ثمار تطبيقية شبيهة شكرهم حتى هؤلاء الاعداء على التمتع بها .

ويقطع النظر عن نتائج تطبيق هذه النظرية - النتائج المرجاة المرتقبة ام النتائج التي يخشى ان تجدد - فان النظرية غير ايجابية وبالتالي غير عملية .

- ٩ -

قد توصلنا لحد الان الى النتائج التالية :

اولا : - ان « الحياد الايجابي » سياق خاص ومفهوم معين ليس حياديا ولا ايجابيا !  
ثانيا : - اذا كان « الحياد الايجابي » حياديا بالمعنى الصحيح فهو غير ايجابي بذات المعنى .  
ثالثا : - واذا اعتبرنا « الحياد الايجابي » ايجابيا بمعنى جدي فهو بلا شك غير حيادي .

رابعا : - واذا افترضنا ان سياسة الحياد الايجابي حيادية ايجابية فتتضمن لذلك مقالات ومناقضات فاضحة .

خامسا : - واذا تساهلنا مع مفهومه وصرفنا النظر عما يعتريه من تضاد وتناقض وغموض فان الحياد الايجابي غير واقعي وغير عملي .

وهذا بعض ما معني بقولنا : - ان هذا المفهوم لعقيم نظريا وعمليا !

---

(١) و وقد بدأت تصاميم هذه الخطة تتلور في رأي البعض في الوجود العسكري السوفياتي وراء جدار حلف الأطلسي .  
من حقبة النهار بتاريخ الأحد ٣ آذار سنة ١٩٦٨ العدد ٩٩٠٨

ب - « التحالف مع الشيطان » في الفارديان البريطانية لديفيد هيرست « والنهار » ص ٩ من العدد ١٩٤٤٩ الثلاثه ٢٧ حزيران ١٩٧٢ .

ومنصل - بدون ادنى تحيز - الى النتيجة القائلة بان « الحياد الايجابي » غير عملي ولا تطبيقي - خصوصا في العالم العربي - اذا درسنا اعتبارات ثنائية .

من اهم هذه الاعتبارات رغبة المعسكرين الجبارين المتسابقين على جميع مناطق العالم لجعلها مناطق نفوذ لها في العالم العربي . لاعتبارات عسكرية ام سياسية ام غيرها يطمع كلا المعسكرين بجعل العالم العربي عالما يساير - على الاقل - سياسته ويتبنى بعض طرق حياته .

وزد الى هذا الاعتبار - اعني رغبة كلا الفريقين بالعالم العربي - الاعتبار الثاني - اعني ضعف العالم العربي العسكري . ونقصد بهذا الضعف ، الضعف النسبي . مهما كبرت قوة العالم العربي العسكرية فانه من المستبعد ان يصل الى درجة من القوة توازي قوة اي من المعسكرين الجبارين . لذلك فسيبقى دائما في حاجة الى دعم حياده الى قوة صديقة والابقيت نظرية « حياده الايجابي » نظرة فارغة القيمة والمعنى التطبيقي .

وفي اختبار قناة السويس للعالم العربي عبرة اذا دلت على شيء - وقد دلت على اشياء كثيرة - فقد دلت على صحة ذلك . ما انقذ العالم العربي من شر الغزو المثلث قوة جبارة « صديقة » . هذا يعني ان الانحياز - في الاوقات المعصية<sup>(١)</sup> - لا بد منه . ان الحياد - في مثل هذه الظروف المعصية : الظروف التي لها وزنها في تاريخ الامم وتطورات الشعوب - لموقف غير ذي فائدة .

اما الحياد الايجابي فهو اكثر عقما - من الناحية التطبيقية - من الحياد . وذلك بسبب ما يتضمنه مفهومه من مغالطات ومتناقضات وتصادم وبالتالي من عقم !

- ٩٠ -

واذا عنت تلك التخططات في النظرية المدروسة على المستوى النظري عقم النظرية ذاتها على المستوى التطبيقي فانه لا يعني ان جميع العناصر وكل المقومات للسياسة التي اريد التعبير عنها بالاستعمال « الحياد الايجابي » هي بالواقع ركيكة وضعيفة وعقيمة . ان بعض هذه العناصر والمقومات قوية رصينة ذات فائدة ترجى . لذلك نحثم علينا الترقيع والغرلة في هذا السياق وبالتالي التعميد - تعمد البقية المستبقاة من عناصر قوية ومقومات متراسة باسم انسب واصح واكثر منطقية .

(١) راجع « تعليق وفند » مقطع ٣ . وخصوصا الحاشية للمقطع ٣ من « تعليق وفند » .

من مراجعة استعراض مقومات السياسة المذكورة<sup>(١)</sup> يتبين لنا ان رفض الامتكاكية والانعزالية والسلبية والتكرار للاستبعاد والاستمرار والشديد على مبدئي المساواة والصدقية وما يسايرهما من قيم هي جميعها عناصر مناسكة تصف - بحق - واقعا ملموسا في حياة ومبتغيات هذه الشعوب او بعضها . لذلك يستحسن استيفؤها . واذا دلت بمفهومها وبطريقة تطبيقية على ايجابية فعالة فقد زاد هذا الاعتبار في قيمتها واهمية نتائج تطبيقها .

ونرى انه من الاصح والانسب ان نشير الى هذه المقومات باستعمال التعبير « سياسة التحرر » . ولا يحتاج هذا الاسم - بعد الآن - الى زيادة في الشرح والتفسير .

- ١١ -

واذا صح هذا التعبير عن تفسير وجمع وتطبيق هذه المقومات فانه - في الوقت نفسه - يجمع - على اعظم مستوى بين مفهوم « المبادئ الخمسة » او بالاحرى مبدأ « احترام السيادة » وبين مفهوم « الحياة الاجتماعية » او بالاحرى « سياسة التحرر »<sup>(٢)</sup> .

وهل يجيد صعوبة - بعد هذا التحليل والبحث - من اراد دمج « سياسة التحرر » بسياسة « احترام السيادة » ؟ ان اتخاذ موقف ايجابي بالنسبة لهذا السؤال لا يحتاج الى اي مزيد من الايضاح او التبرير .

- ١٢ -

وهكذا فسنستقي على جميع العناصر الاجتماعية القوية في السياسة المدروسة . بقي ان نلقي نظرة ناقدة على المقومات المترجمة في تلك السياسة او المقومات التي - ان لم تترجح - تخلق شيئا من التصادم بينها وبين مقومات - للسياسة ذاتها - سبق وتبينت اهميتها وواقعيتها .

من هذه العناصر المترجمة والتي - فوق ذلك - تخلق بعض التصادم بينها وبين ما سبق وقررنا تبنيه من مقومات ايجابية مفهوم عدم الانحياز او اذا شئت الحياد .

ان الحياد امكانية نظرية مفتوحة امام جميع الدول المستقلة<sup>(٣)</sup> . اما الحياد كنظرية تطبيقية عملية فهو امكالية غير ذات قيمة او اهمية عند بعض

(١) انظر « الحيد الاجتماعي » معنى النظرية .

(٢) انظر أ - « المبادئ الخمسة » مقطع ٤ .

ب - « تعليق ونقد » مقطع ٩ .

(٣) انظر « مقدمة البحث » مقطع ٤ .

الدول المتوسطة وجميع الدول الصغرى . وقد يكون الحياد في بعض الاحيان لبعض هذه الدول شرا يجدر بالقادة المسؤولين تلافيه .

لتبين صحة هذا الموقف من عدم الانحياز او الحياد قد يساعدنا ان نتذكر عنصرا ذا قيمة تاريخية وفكرية وعسكرية سبق وذكرناه في « سياق النظرية »<sup>(١)</sup> - اعني التسابق في التسليح وما يمكن ان ينتج عنه . وقد اختلفت الاراء بخصوص هذه النتائج .

يذهب البعض - ومنهم الحياد ايجابيون - الى ان هذا التسابق في التسليح هو من ابرز علل خلق المشاكل الحربية<sup>(٢)</sup> . وفي هذا ما فيه من الصحة وبعد النظر والحسنة السياسية<sup>(٣)</sup> .

غير ان التطرف في مثل هذا الموقف قد يقود<sup>(٤)</sup> الى انحراف ملموس عن طريق الواقعية !

ويذهب بعضهم الى ان هذا التسابق في التسليح هو ذاته رادع - او يمكن ان يكون رادعا - عن الحرب . من عرف مقدرة عنوه تردد في بدء عملية التعدي . ومن عرف مقدار التخريب والتهديم الذي قد يقود اليه الانتقام من جانب العدو - التهديم الذي يمكن ان يحرق الجميع عمقا تاما - امتنع عقلا وعاطفة وفعلا عن اثاره الشغب .

#### - ١٣ -

ان متطوّل هذه الحجة - وقد حولنا لنفسنا زج ملاحظة نقدية في سياق هذا الرأي - يسري على الدولة القوية وحدها . وان صحت هذه الحجة وأبعدت بالثالي امكانية الحرب بمعناها الضيق لن نتوق الى حد تبعد معه شبح الحرب . ذلك لانها ستخلق حالة من حلة التوتر والفرقة بين الناس اجمالا - الامر الذي يتألم منه العالم بأسره اليوم . وقد ذهب بعض المفكرين الى حد اعتبر معه هذه الحالة - او ما يشبهها - حالة حرب . هذا ما تعنيه كلمة « حرب » بمفهومها الواسع . وتكتسب هذه الملاحظة قيمة ووزنا ومعنى خاصة في سياق البحث في « السلم الحقيقي »<sup>(٥)</sup> .

(١) اي مقطع ٣ .

(٢) انظر « الحياد الايجابي » - سنرى النظرية مقطع ٦ و ٧ .

(٣) انظر مقطع ١٣ فيما يلي .

(٤) انظر مقطع ١٦ فيما يلي .

(٥) انظر « الحياد الايجابي » غاية تطبيق النظرية مقطع ٤ .

وفي النتيجة نرانا مرغمين على الاستنتاج التالي : ان مبدأ القوة ( الذي يتضمنه التسليح والتسابق في التسليح ) كرادع عن الحرب هو اولا مبدأ محدودة دائرة تطبيقه محصور استخدامه في ايدي الاقوياء . وهو ثانيا حتى في ايدي الاقوياء ليس بالضمانة الكافية لوقف الحرب . ولنا في مثل شعشون وهدم الهيكل بينة وعبرة يجب ان لا نغفل عنها في مثل هذا البحث . وهو ثالثا ان ضمن وقف الحرب الضيقة المعنى فلا يمكن ان يتخلص وحده من الحرب بمعناها الواسع .

- ١٤ -

وتتضاعف من هذه الزاوية مخاوف الدول المتوسطة والصغرى . اذ ان عدوها - اذا كان وغالبا ما يكون - من الدول الكبرى لا يمكن ان يردعه خوفه من انتقامها . فاذا كان لعدوها من رادع فيجب ان يكون اما من قوة حلفاء هذه الدول - وهذا منشأ الاحلاف - ، واما من مبادئ العقل والاخلاق .

اما النوع الاول من هذه الروادع ضد الحرب - رادع القوة - فهو النوع الذي سيطر على سياسة العالم « للمتمدن » لمدة من الزمن لم تقصر ابدا . وما زال هذا النوع الطريقة الأكثر شهرة ووسع تطبيقا وانجع علاجا لداء الحرب عند العقلية الغربية . فهو اساس جميع الاحلاف . وهو ايضا ما يجعل بعض المفاهيم السياسية العسكرية ذات مغزى وماعلية . « فالضمان الجماعي » ( Collective Security ) « وسياسة القوة » ( Power Politics ) « توازن القوى » ( Balance of power ) مفاهيم تخسر اكثر معانيها وتأثيرها - اذا لم نقل كل معناها وتأثيرها - في اي نطاق غير نطاق هذا النوع من الروادع .

ومن الاسباب الاولى التي تجعل نظرية الحياد الايجابي او بالاحرى الروح التسي تتبناها ذات قيمة فكرية وأهمية عالمية سياسية - من اهم هذه الاسباب رفض هذه الروح للاسباقية التي تمنحها الروح الغربية لهذا النوع من الروادع .

وذلك يعتبر من جملة الميزات الاولى التي تميز على اساسها بين الروح الغربية وبالتالي طريقة معالجتها لمشكلة العالم الأكثر أهمية<sup>(١)</sup> ، وبين الروح الشرقية وطريقة معالجتها لتلك المشكلة - بينما تكون القوة حجر الاساس في سياسة الاولى تنصف الثانية -

(١) انظر مقدمة البحث « مقطع ٢ .

وربما كان هذا اهم واميز ما تتصف به - باللاعنف !

- ٩٥ -

اما النوع الثاني من هذه الروادع - الرادع الاخلاقي - فقد قلت ثقة الدول اجمالا وخاصة الدول الصغيرة به . ولقلة هذه الثقة مبرراتها على اساس التعلم من الاختبار ومراقبة الماضي مراقبة مليئة بالاعتبار .

وان بقي - وقد بقي - بين الناس الذين لهم وزنهم السياسي وتأثيرهم الاجتماعي من لا يزال يؤمن بفاعلية هذا النوع من الروادع فقد صح - بناء على ذلك - سميتهم بالمثاليين . من رفض الاعتبار بحوادث الماضي وتقاضي عن تقصيرات الانسان السالفة لايمان ثابت في نفسه عميق في مشاعره وقلبه بمناقية الانسان انجرف في تيار المثالية . الا ان الواقعية تحتم على معتنقيها اعتبار الواقع والتخطيط على اساسه .

وليست « المثالية » - ضرورة - نقدا لادعاء في هذا السياق . قد تكون المثالية - خاصة هذا النوع منها - صفة من صفات الاخلاص والأمانة والرجولة !

وتلتصق حتما تهمة الجهل او التقصير بمن ليس له مبررات لتجاهل او لجهل معاني اختباراته الماضية . تلك تمهيدية في وجه العقل ، العنصر الاول في رفع الانسان من مرتبة الحيوانية . وان انتقد الانسان سلوك النعمة عند تحيئتها رأسها في الرمل لتحاكي بذلك خطر مطاردها الصيد فقد تضمن هذا الانتقاد الاشارة الى اجحاف النعمة بحق العقل او بالاحرى الى عدم تمتعها بهذا الحق . فالتعبير تصرف « تصرف النعمة » يحمل حتما بين تلافيف معناه نقمة الانتقاد اللاذع والتأنيب العنيف .

فهل يتصرف الحباد - ايجابيون تصرف النعمة عندما يرفضون مبدأ القوة كرادع اساسي أولي - الرادع الاساسي الاول - ضد الحرب ام هم بالاحرى من جماعة المثاليين ١٩٩

- ٩٦ -

ومن اراد ان يسلك طريق سياسة عالمية لا تصح فيها اية من هاتين « التهمتين » وجب عليه اعادة النظر في افادة الحباد او عدم الانحياز . من آمن بالقوة كدعماء اساسية للسلم - وعلى كل واقعي الايمان بذلك - وجب عليه ان ينفي افادة الحباد او عدم الانحياز للدول المتوسطة والصغيرة . فالحياد المقيد كإمكانية ايجابية ليس بعملية داخلية في نطاق



قرواهم . الحياد بهذا المعنى يحتاج الى قوة تحميه<sup>(١)</sup> . والا فهو إما منحة من الدول الكبرى - المنحة التي يمكن استردادها اية ساعة وبأية مناسبة ، وأما اسم لغير مسمى - المسمى الذي ندر وجود امثاله في تاريخ السياسة الدولية .

- ١٧ -

ومن السهل ان يتطرف اصحاب مدرسة القوة فيقولون بضرر الحياد . اذا كنت غير قادر على ان تحمي نفسك ، واذا رفضت - مع ذلك وفوقه - ان يحميك صديق ، فأنت دائما وابدا من المغريات المتعددة للاقوياء الجشعين .

هذا يعني واقعا انك دائما في خطر وانك مساهم عن عمد وقصد في خلق هذا الخطر .

ففي النهاية نرى ان الحياد ، كامكانية نظرية فقط ، مفتوح امام جميع الدول المستقلة<sup>(٢)</sup> . غير انه عمليا وتطبيقيا امكانية مفتوحة امام الدول الكبرى القوية فقط ( وربما المتوسطة منها ) . اما الدول الصغيرة فهذه الامكانية معدومة عندها . واذا وجدت فتوجد كمجلبة للضرر - الا فيما ندر .

- ١٨ -

واذا كان عدم الانحياز او الحياد للدول الصغيرة وربما المتوسطة ، اما نظرية فارغة ، واما مضرة ، توجب على هذه الدول الانحياز . وهكذا تواجه هذه الدول مشكلة تعيين الجهة التي يجب ان تنحاز معها<sup>(٣)</sup> .

غير ان بحث هذه المشكلة بحثا مطولا ليس ضروريا لهذا البحث . وتعيين الاتجاه ( او المعسكر ) الذي يجب على مثل هذه الدول ان تسير فيه ( او تنحاز نحوه ) هو امر خارج عن نطاق مسؤوليتنا . ان عملية الاختيار بين المعسكرين هي من حق الدول ذاتها : - وقد يخالف اختيار بعضها اختيار البعض الآخر . هذا امر لا نريد ان نتطرق فنحول لنفسنا حق التدخل ! ونكتفي هنا ذكر المبادئ التي تخضع لها - تقليديا - عملية

(١) ويتجلى هذا الامر بأبرز مظاهره في الاوقات العصية . راجع « تعليق » وقد « مقطع ٣ » سابقا . وبخصوصها الخاتمة .

(٢) انظر « مقدمة البحث » مقطع ٤ .

(٣) انظر « مقدمة البحث » مقطع ٣ .

مثل هذا الاختيار - تلك هي : - مبدأ المصلحة ، واعتبار الواقع السياسي ( الداخلي والخارجي ) ، ومبدأ العدالة ، واحترام القانون الدولي .

وخدمة جميع هذه المبادئ معا برشاقة وبراعة وفهم خدعة تضمن الابعاد عن المشاجرات والحروب وتؤمن التفاهم المتبادل والتعاون بين الدول وتثبت ايمان الانسان بقيمة الانسان هو ما نعينه عندما نتكلم عن الحنكة السياسية .

- ١٩ -

ولما كان الحياد او عدم الانحياز امكانية نظرية فقط<sup>(١)</sup> ، وبالتالي امكانية غير ذات قيمة عملية ( وربما مجلبة للضرر ) في مجالات الدول المستقلة الصغرى<sup>(٢)</sup> ، كان من المستحسن تخليص جمع هذا المبدأ بهذا المعنى الى المبادئ التي سبق وقررنا تبنيها في مفهوم « سياسة التحرر »<sup>(٣)</sup> .

وتخلصنا هذه الغريفة من خلق التصادم في المفهوم الذي نتبنى . اننا نتخلص من ذلك برفض كل ما هو سلبى المفهوم غير واقعي المضمون .

واذا اصر احد معتنقي مبدأ عدم الانحياز - اما لعناد في رأسه وأما لقوة اقتناع وانحلاص في عقله وقلبه - على التمسك بفائدة تطبيق هذا المبدأ الايجابية في بعض الاحيان فان « سياسة التحرر » لرحبة الصدر ومرونة المفهوم الى حد يمكن معه ان تحتضن مغزى هذه الفائدة الايجابية . ان لمفهوم « سياسة التحرر » فضلا يذكر في هذا السياق .

فاذا كان - وهو لكذلك - رفض الارتباطات السابقة لوانها خصوصا اذا كانت هذه الارتباطات عسكرية الشكل سياسة المغزى هو اهم ما يعنيه مبدأ عدم الانحياز ، واذا كان ذلك - وهو ايضا لكذلك - في بعض الاحيان وضمن نطاق بعض الظروف مقبولا ومفيدا ، فمن المستحب استبقاء هذه العناصر . وفضل « سياسة التحرر » في هذا السياق ، هو انها لا تتضمن حتما رفض مثل هذه المفومات ا

غير ان الايجابية والحنكة السياسية تدعو - في بعض الاحيان - بمنطق بعض

(١) انظر « مقدمة البحث » مقطع ٤ .

(٢) انظر « تعليق وتقد » مقطع ١٧ .

(٣) انظر « تعليق وتقد » مقطع ١٠ .

الظروف - الى رفض عدم الانحياز . فيجب عندئذ ان نتحرر من ثنيه . ويجب ان لا يعني هذا تبني سياسة الارتجال ، بل الاختيار على اساس المبادئ التي سبق ذكرها<sup>(١)</sup> . ولكن هذا ايضا هو من مضامين مفهوم « سياسة التحرر » .

وما قيل في معرض « عدم الانحياز » يصح بنفس القوة ولنفس المنطق على مبدأ الضمان الجماعي ومبدأ القوة كأساس للسلم .

وفي سياق البحث عن التصميم الانسب والافضل لحل مشكلة العالم الامامية لا يمكن - اذا اعتبر التنفيذ الايجابي لهذه التصاميم فرضا واجبا - الا اعطاء القوة حقها . ان التطرف في المثالية - من الناحية العملية خطأ مبين . وكذلك التطرف في الواقعية . في هذه الحالة كما في كثير من الحالات - خير الامور الوسط . ولكن هذا ايضا من مضامين « سياسة التحرر »<sup>(٢)</sup> .

#### - ٢١ -

ثم ان الغاية من تطبيق المبادئ الخمسة او بالاحرى مبدأ « احترام السيادة » والغايات المتوخاة من تطبيق سياسة الحياد الايجابي ستخدم - بدون ادنى ريب - بتطبيق « سياسة التحرر » .

انه بإمكان متبعي هذه السياسة الاخيرة ان يخدموا - من جهة ما يخدمون - هذه الغايات بشيء من الحنكة السياسية - الحنكة التي يتضمنها مفهوم هذه السياسة .

#### - ٢٢ -

فسياسة التحرر اذن لا الحياد الايجابي هي في الواقع السياسة التي يود ( او يجب ان يود ) اتباعها قادة الفكر السياسيين الفاهمين .

وهذه التسمية بعد البحث والتدقيق تتضمن جميع مقومات « الحياد الايجابي » الايجابية حقا والصحيحة الرزينة العملية وتتخلص - وهذا من جملة مبررات استحسان استعمالها - من التناقض اللغوي والغموض وقلة المنطقية التي يتصف بها ذلك التعبير بحكم التسمية وبواقع الظروف والوقائع .

(١) راجع المقطع ١٨ سابقا .

(٢) وهكذا ترتبط سياسة التحرر بالواقعية السياسية للزلف .

وإذا كان « الحباد الايجابي » عقليا نظريا وعمليا فينتج عن ذلك حتما انه لا يصح ان يكون الحل المرضي للمشكلة الاساسية التي تواجه العالم اليوم .

وإذا كانت سياسة التحرر هي سياسة انطباق وافضل واصح في نظرنا ، فهل ندعي بانها قديرة على حل هذه المشكلة ؟ .

ان ما ندعيه لهذه السياسة هو انها سياسة اقوى منطقيا وتطبيقيا من سياسة الحباد الايجابي . وهكذا فيجب ان تكون فرص نجاحها وامكانيات معالجتها للمشكلة المشار اليها اكثر فعالية والهد تائرا وافضل نتائج من تلك التي تنتج عن اتباع تلك السياسة .

ان حل المشكلة العالمية الاساسية على ضوء سياسة التحرر هو اقرب امل - ولا نقول الامل الوحيد - للعالم في حفظ سلام العالم واستبقاء المدنية التي كلفت العالم الشيء الكثير من الوقت والصبر والعرق والدموع والدم والجهد والفكر ..... .

---

(١) نشرت هذا البحث جريدة « الجريدة » في اصدارها ١٧٨٨ ، ١٧٨٩ ، ١٧٩٠ في ٢٨ و ٢٩ و ٣٠ / ١٠ / ١٩٥٨



## الإنسان حسب طبيعته

وهيجل

- ١ -

يعتق هيجل المبدأ القائل بأن « الدولة تمثل تحقيق الحرية »<sup>(١)</sup> . في الواقع يعطي هيجل قراءه الانطباع بأنه يدافع عن مبدأ أقوى وأقوى من هذا : الحرية هي امر ممكن في الدولة وفي الدولة وحدها<sup>(٢)</sup> .

غير ان هذا الموقف الذي يتخذه هيجل يتحدى نظرية معروفة في تاريخ الفكر السياسي . تلك النظرية تقول بأن الانسان حر بطبيعته . وبالتالي فعلى هيجل ان يعالج هذه النظرية لا لسبب الا لانها ، اذا صحت ، تهدد موقفه بشكل حاسم . ذلك لانها « تناقض » المبدأ الذي يتبنى « بطريقة مباشرة »<sup>(٣)</sup> . فهي تفترض ان حرية الانسان في المجتمع اي في الدولة تلاقى بعض العراقيل . انها « تجابه حدودا »<sup>(٤)</sup> .

ومعالجة هيجل لنظرية : « الانسان حر بطبيعته » هي معالجة معقدة وأصعب من ان توضع بصيغة جواب مختصر وقصير . فعلى اذن ان نحلل مفاهيم مقومات هذه النظرية

(١) هيجل كتاب الفلسفة التاريخية في كتاب الفلاسفة السياسيين انتخاب من . كنزور . ن . فسكوت ص ٤٤٧ .

(The Political Philosophers, Ed. by S. Coomins and R.N. Linacott).

(٢) المرجع ذاته ص ٤٤٤ وص ٤٧٨ .

(٣) المرجع ذاته ص ٤٧٦ .

(٤) المرجع ذاته ص ٤٤٧ .

كلا على حدة وان نسال عن كيفية فهم هيجل لها . وثلاثة هي هذه المفاهيم : الانسان ، والحرية ، والطبيعة .

#### -٢-

اذا عنت « طبيعة الشيء » مصير ذلك الشيء ، او بلغة ارسطو والفلاسفة الاغريق اجمالا ، سببه النهائي او « فكرته »<sup>(١)</sup> او غايته ، واذا عني « بمصير الانسان » اشتراكه بأمور الدولة فعندئذ ، يقول هيجل ، ان النظرية القائلة بان الانسان حر بطبيعته هي نظرية صحيحة . فبهذا المعنى لا تتناقض هذه النظرية وموقف هيجل . فهي تعني ، بكلمات ثانية ، ان الانسان يتمتع بإمكانية صيرورته حرا<sup>(٢)</sup> . اي ان الانسان يصبح حرا بعدما تتكامل عملية هذه الصيرورة . ولا يمكن ان تكتمل هذه العملية ما لم تكن الدولة قد هيات لها شروط هذا الاكتمال ووفرت لتجاعيها انسب الظروف .

ولكن الذين يشروا بنظرية « الانسان حر بطبيعته » لم يقصدوا بذلك - جميعهم على كل حال - ان الانسان « يصبح حرا » . لقد عنيوا بتلك النظرية ان الانسان<sup>(٣)</sup> حر حتى في حالته الطبيعية . الحرية عندهم لم تعن حقا في الحرية - الحق الذي يتحقق فيها بعد بل حرية في الواقع . ولم يقصدوا « بالطبيعة » حالة تطور او عملية صيرورة تمتد او يمكن ان تمتد ، لتشتمل على تاريخ الانسان قبل وبعد اشتراكه بالجسم السياسي اي الدولة . بالاحرى قد عنيوا « بالطبيعة » الحالة الطبيعية التي يتمتع بها الانسان قبل اشتراكه بالمؤسسات السياسية . بكلمات ثانية ، عنت « الطبيعة » عندهم مجموعة من الظروف والامور قبل السياسة - الظروف والامور التي يفترض ان تضع نهاية لها الحياة السياسية للانسان .

#### - ٣ -

والان ، اذا قصدت النظرية القائلة بان الانسان حر بطبيعته ان تصف الانسان بالحرية المحققة في ظروف قبل ميامية يصبح من واجب هيجل - انسجاما مع موقفه - ان يرميها بسهام نقده الحادة . « ان هذا الافتراض » يقول هيجل مجابها هذه النظرية « لم

(١) هيجل من كتب الفلسفة التاريخ في المرجع المذكور سابقا ص ٤٤٧ .

(٢) المرجع ذاته ص ٤٤٧ .

(٣) يراجع ، لقد منتهى لهذا المفهوم للحرية ، كتاب النهج والسياسة للمؤلف . دار الطليعة بيروت ١٩٩٣ ص ٢١٣ - ٢١٤ .

يرتفع في الواقع الى المستوى اللائق بكرامة الواقع التاريخي<sup>(١)</sup> . اذا قصد هيجل بهذا الانتقاد ان يقول : « ان الفلاسفة السياسيين الذين تبنا هذه النظرية لم يقدموا بيانات اختبارية كافية لدعم صحتها ، فاني بذلك متفق معه كل الاتفاق . لم يتحقق صحة هذه النظرية اختباريا .

#### - ٤ -

ولا يصح ان يستنتج من موافقتنا هيجل على هذا الرأي اننا نوافقه على موقفه او على الحجة التي يقدمها لدعم ذلك الموقف . اننا نخالفه الرأي - على وجه التخصيص - فيما يتعلق بتعريف الانسان . ونخطئنا له تستند الى مبدأ التحقيق الذي رفض على أساسه نظرية مخالفه بالرأي . فلو طبقنا على هيجل - في هذا السياق - المبدأ ذاته لاصبح من المتعذر عليه ان يقول : « تعرف الانسان غايته » . لم تثبت هذه النظرية اختباريا .

وعندما ينهار هذا الركن من حجته ، ينهار معه استنتاجه : اي ان الانسان بطبيعة غايته لا يهرب له من الاشتراك في الدولة المدنية لتحقيق حريته . نحن لا نذهب الى ان هذا الاستنتاج قول خاطيء بحكم الضرورة . كل ما ندعيه الان هو ان هيجل لا يقدر ان يعتقه استنادا الى مبدأ يصح ان يطبق عليه المقياس المنهجي ذاته الذي يطبقه هيجل على نظرية مناوئيه . مقياس التحقق الاختباري يسند الواقع التاريخي .

#### - ٥ -

اما مبادؤه في تعريف الانسان بالامتداد الى طبيعته بمعنى غايته او نهاية مصيره فهو - في رأينا - ليس ضعيفا فحسب لانه لا يبرر صحته بمقتضى المقياس التجريبي بل هو مخطيء . ايضا وغير مقبول . ولنا موعد آخر - في غير هذا الكتاب<sup>(٢)</sup> - مع معالجة تفصيلية وجدلية للموضوع .

ونرجع الى هيجل ومعالجته للقضايا السابقة فنرى انه يأخذ موقفين مختلفين من النظرية القائلة بان الانسان حر بطبيعته . فبمعنى من معانيها ليست هذه النظرية - برأيه -

(١) هيجل من كتاب فلسفة التاريخ فلسفة التاريخ في المرح المذكور سابقا . ص ٤٤٧ .

(٢) مراجع المؤلف لهذا المبدأ : -

١ - الواعية السياسية : دار النهار للنشر ، بيروت ، ١٩٧٠ .

ب Chapel Talks

ج - الحقوق الاساسية ، لجنة خاصة للنشر ، طبعة ثانية ، بيروت ١٩٦٩ .



نظرية محترمة . لا تدعمها البيانات او الواقع التاريخي . ومعنى اخر هي نظرية معتبرة وصحيحة . ولكن الحجج التي يقدمها دفاعا عن النظرية بمعناها المحترم تستند بنورها الى مبدا هام ( اي تعريف الانسان بالمجموع الى غايته ) هو بدوره تنقصه المساندة التجريبية . انه يعتقر الى بيانات تجريبية وواقع تاريخي بقدر ما تفتقر ، او ربما اكثر مما تفتقر ، اليه النظرية التي سبق لهيجل ان رفضها .

#### - ٦ -

وبالتالي ، واخيرا ، فهيجل اما انه يناقض نفسه ، واما انه يستخدم مقياسين مختلفين للمحكم على الامور ، واما انه قد اخفق في تثبيت استنتاجه الايجابي القائل بان الدولة تمثل تحقيق الحرية .

#### - ٧ -

وكثيرة هي أبعاد<sup>(١)</sup> الحرية الانسانية . ومدرج تطورها تفاوتت رتب مستوياته . والدولة الحلقة الجديرة بالثقة والاحترام هي الدولة التي توفر ، مع ما توفر ، الشروط المناسبة لتطوير هذه الحرية على مراقي المدنية فترسخ اسسها وتعمق جذورها بحيث تقوى على تحمل مسؤولياتها في دفع عجلة المدنية . بفضل الصفات الشخصية الملازمة لتطور هذه الحرية - على شعاب تلك المراقي الصعاب .

#### - ٨ -

غير ان تحقيق الحرية واقعا معيشيا يبدأ بوعي الانسان لواقعته ، لطبيعته، وملاءمة عناصر هذا الواقع ومقومات تلك الطبيعة - وخصوصا ما يتضارب منها ، مع المعطيات التاريخية والاجتماعية والنفسانية والطبيعية التي يتفق ان تواجهه بتحدياتها والاغراءات .

للانسان حق في الحرية ، وعليه أن يحول هذا الحق استحقاقاً . إنه ، وعلى مستوى المعطيات ، حر بالقوة . وتبقى مسؤوليته ، منذ البداية وحتى اعلى مراحل تطوره ، ان ينتقل بهذه « الحرية بالقوة » الى حرية بالفعل .

---

(١) الحقوق الانسانية للمؤلف لجنة خاصة للنشر ، طبعة ثانية ، بيروت ، ١٩٦٩ .

مفاهيم الديمقراطية ومستقبلها

حول مفاهيم الديمقراطية في البلدان الشيوعية  
والاستاذ فيليب ألسات.

مستقبل الديمقراطية  
والاستاذ ارنت تيككه.

في مبدأ مستوى الديمقراطيات وفي تطويعها  
على ديمقراطية الشرق الأوسط  
« الاستاذ رينيه ميشي ».



## حول مفاهيم الديمقراطية في البلدان الشيوعية « لستار فيليب أوردان »

- ١ -

لقد اراد الاستاذ اردان ان يعالج موضوع الديمقراطية في البلدان الشيوعية بطريقة خاصة . وتتركز هذه الطريقة على تمييز موقف ومعروف في الفكر المنهجي : التمييز بين التقسيم من داخل النظام المنروس والتقسيم من خارجه . يقول الاستاذ اردان بهذا الخصوص :

« ان منهج درس هذا الشكل من الديمقراطية دقيق وصعب . فمكننا الحديث عن الديمقراطية في الدول الماركسية ، من زاويتين :

١- ان نضع انفسنا في الخارج لكي نصف ونحكم حسب القواعد المعتمدة في الديمقراطية المسماة بالغربية .

او ان ندرس النظام من الداخل وأن نبحث عما تحقق ، في نظر ملهمي الماركسية ، من الديمقراطية في الدول المعنية » (١) .

وبعد هذا التمييز الموفق والضروري لاي حكم في نظام سياسي على الاطلاق يتبنى الاستاذ اردان طريقة موفقة هي ذاتها ايضا :

---

(١) القيت وتوفشت في المؤتمر الاول لعلوم السياسة . عقد في قصر البولسكو في بيروت بين المحاضر والسامع من شهر تشرين الثاني للعام ١٩٥٩ .

(٢) كتب مستهل الديمقراطية وبفاهيمها . منشورات الجمعية اللبنانية للعلوم السياسية ص ٧١ - ٧٢ .

« والطريقة الثانية تبدولنا في نطاق هذا المؤتمر هي الفضلى »  
اي ان الاستاذ اردان يريد ان يضع نفسه داخل النظام وأن يبحث من هذه الزاوية  
« عما يحقق هذا النظام في الدول المعنية » .

-٢-

ولكن لا بد من التساؤل في هذا السياق عما اذا كان قد نسي هذا القرار الموفق عندما  
وصل الى نهاية بحثه . على وجه التخصيص الم ينس هذا القرار عندما اثار السؤال المهم  
كثيرا في نظرنا : هل يمكن بناء مجتمع ديمقراطي بطرق معادية للديمقراطية ؟

« وفي النتيجة ان الديمقراطية في نظر الماركسيين لا تبدو الا كطريقة ، كاداة  
سياسية . ان هنالك فوقها المجتمع الشيوعي الذي ينبغي بناؤه ، انه مثل اعلى بكثير من  
الديمقراطية . ان سير الديمقراطية ، والتي يعلن الشيوعيين ( كذا ) تعلقهم بها أكثر من أي  
فئة اخرى هو بالتالي متعلق بالغاية التي على الديمقراطية ان تحمدها » .

« وهي ليست لها اي قيمة الا بالنسبة لهذه الغاية » .

« واذا ما حدث نزاع ، فان الديمقراطية هي التي سوف يضحى بها ، ان مجتمع  
المستقبل سيكون شيوعيا وبالتالى ديمقراطيا ، ولكن من الان حتى ذلك الوقت قد يحدث  
ان تترك الديمقراطية جانبا . ولكن هل يمكن بناء مجتمع ديمقراطي بطرق معادية  
للمديمقراطية ؟ »<sup>(١)</sup> .

لتعيد سؤالاتنا المار ذكره بكلمات مغايرة : هل تصح اثاره هذا السؤال لمن يقف داخل  
النظام الماركسي ؟ . بقدر ما يكون الجواب الصحيح على هذا السؤال بالنفي بذلك القدر  
يتهم الاستاذ اردان بعدم وفائه بوعده ؟ قطعه في بداية مقاله . وهذا - لا شك - خطأ  
منهجي يؤاخذ عليه مفكر مثله .

-٣-

وحيدا لوارث الاستاذ اردان اسئلة كثيرة من هذا الوزن . وقد اطلعنا الاستاذ اردان  
على رأي شوميتير في هذه المسألة :

« هنا تكون المسألة التي بت فيها شوميتير Schumpeter سلبا . ولنا نجد خيرا  
للختام من ان نمتشهد بالامسياب التي يعطيها .

---

(١) كتاب مستقبل الديمقراطية ومفاهيمها ص ٩٢ .

« ان المحك الحقيقي لتقبلية معاداة للديمقراطية يقوم في محاولة فرض نظام تعتبره رائعا ومجبرا للشعب لا يريد - هذا حتى ولو توقعنا انه سوف يؤيده حين يجرب حسنته . ويعود للمتحمّلين ان يقرروا فيما اذا كان من الممكن ان نستثنى من هذا المبدأ اعمالا معادية للديمقراطية ارتكبت مع أجل غاية وحينئذ هي تحقيق ديمقراطية حقيقية ، بشرط ان لا يكون هنالك من وسائل اخرى من شأنها ان تلغي هذه النتيجة »<sup>(١)</sup> .

ويكون هذا الجواب المقتبس من شومبيتر مك الختام لبحث الامتياز اردان . ذلك على ما يظهر لانه يعبر عن رأيه بجواب مقحم للمسألة المدروسة . ولكن هذا الجواب هو أيضا وبسوره ، كالمسألة ، ينطلق من موقف خارج عن النظام المدروس لا من داخله . فتزدوج بذلك غلطة الامتياز اردان المنهجية . انه لا يكتفي بإثارة سؤال - على اهميته - من خارج النظام المدروس وبعد ان يعد بانه سيعالج هذا النظام من الداخل ، بل يجيب أيضا على هذا السؤال « الخارجي » بجواب خارجي .

ولا يصح للقارئ هنا ان يستنتج باننا نعتقد بان جواب شومبيتر على المسألة المثارة هو جواب خطأ . أن صحة او عدم صحة السؤال والجواب عليه ليست موضوع بحثنا الان<sup>(٢)</sup> . ما همتنا تبيان هو الاشكال المنهجي الذي يقع فيه الامتياز اردان في بحثه موضوع البحث .

---

(١) شومبيتر . كتاب الرأسمالية ، الاشتراكية والديمقراطية . دار بلير الانجليزية ، باريس ١٩٥٤ ، ص ٣٦٠ .

يقبض الامتياز اردان ويورده في كتاب مستغل الديمقراطية ومضامنها ص ٩٢ - ٩٣ .

(٢) راجع بحث « النماذج والرسائل » في كتاب المنهجية والسياسة للمؤلف . دار القطبية ، بيروت ١٩٦٣ .



## مُسْتَقْبَل الدِيْمَقْرَاطِيَّة

« لَعِبْتَ إِذَا ارْتَسَتْ نَبَاكَ »

أبى الأستاذ تياك ، المتكلم عن الانبياء ، الا ان يتبا .

« ما أُنْجَل هذا البحث الا نقطة انطلاق ودعوة الى التفكير والتأمل والمناقشة . اما موضوعه فهو ان مستقبل الديمقراطية سيكون في الشرق لا في الغرب »<sup>(١)</sup> .

قد تصح نبوءته وقد لا تصح . وعلى الخالين يظل الاساس الذي يستند اليه هو امكانية الرؤية وأكد أقول الرؤيا في غياهب الغيب . وهذا من الناحية الموضوعية المسؤولة في تقرير مصائر الانسان والامم هو اساس ضعيف وركيك .

صحيح انه ، وبأسلوب شعري رشيق ، وصف دياالتيكية التطور من تصادم بين مفهوم جمالي للعدالة عند الاغريق وبين مفهوم قانوني لها عند الرومان ومن تأليف للمتناقضين في مفهوم ثالث ديني سامي اوشركي يعني المفهوم المسيحي . وصحيح ايضا انه يقرأ في التصادم بين الشيوعيين والاميركيين في القرن العشرين أوجه شبه كثيرة للتصادم السابق . وكأنه يلجأ الى فكرة دورية التاريخ ، اي الاعتقاد بان التاريخ يعيد ذاته ، ليرهن ، منطلقا من هذا التصادم ، ان تأليفاً دياالتيكيا ثانيا سيستم في نظرية الحيااد الايجابى الحقيقة<sup>(٢)</sup> .

---

(١) العرب ونوتشت في المؤتمر الاول لعلم السلاسة . عقد في قصر البونسكوفي بيروت بين الخامس والسابع من شهر تشرين الثاني للعام ١٩٥٩ .

(٢) كتاب سنجيل الديمقراطية ومفاهيمها من ٦١ .

(٣) يقدم ما تنطبق هذه النظرية على نظرية « الحيااد الايجابى » المدروسة في بحثنا بعنوان « سياسة التحرر » بذلك القدر تنطبق عليها ملاحظاتنا .



وفي محاولته هذه يعطي الاستاذ تياك الانطباع بأنه يلجأ الى التاريخ والاسلوب الديالكتيكي لتدعيم نبهته ، او اذا فضلت ، استباقه معرفة الحوادث التاريخية قبل حدوثها . ولو كان هذا أمره لاستندت محاولته هذه بدورها الى مبدأ ريك : مبدأ إعادة التلويخ لذاته . ذلك ان هذه النظرية لم ترتفع الى مستوى تصبح لها معه كرامة الواقع التاريخي .

ولكن الاستاذ تياك على الأرجح لم يقصد ذلك . اذ لو قصد لواجه صعوبة منهجية مغايرة . فهو في نهاية بحثه يهمل الديالكتيك والاختيار التاريخي ليستند الى « رأي رسول » . فيقول في هذا الصدد :

« اود في هذه الحاشية ان اخلص الى ذكر لبثاني كبير ، الا وهو ميشال شيحا ، الذي كان بالفعل من عنصر الرسل ، ولا ادرى في اي من احاديثه وكلها درر ، جاء يقرر ان الشرق ، ان كان بحاجة الى الغرب في حقل العلوم التقنية ، فالامر غير ذلك في ميدان العلوم السياسية ، اذ الشرق هنا ... وجد حقيقته التي هي الحقيقة » .

« بل اني لاذبح الى أبعد مما ذهب اليه ، واسمح لنفسي ان اضيف : الشرق يغنى عن الغرب في ميدان السياسة ، ميدان الانسان . ولكن الغرب هنا هو بأمر الحاجة الى الشرق<sup>(١)</sup> .

وهكذا ينهي الاستاذ تياك بحثه مستشهداً « بقول ملهم » ، ومطمئناً الى ان مستقبل الديمقراطية سيكون ، وربما حتى ، في الشرق لا في الغرب !

ان اخشى ما نخشاه بصدد هذه الطمأنينة هو انها ، وعلى ما لها من سحر مغر وحسنات فذة<sup>(٢)</sup> ، قد تميل بالانسان المأخوذ بروعتها عن القيام بجميع مسؤولياته التاريخية بجند واهتمام !

---

(١) كتاب مستقبل الديمقراطية ومفاهيمها منشورات الجمعية اللبنانية للعلوم السياسية . مطابع المصري . بيروت - لبنان ص ٧٠ .

## في مبدأ مستوى الديمقراطيات وفي تطبيقها على ديمقراطية الشرق الأوسط<sup>(١)</sup>

« لاريسا زرينيه جيتي »

### - ١ -

يبدأ الامتياز حبشي مقاله بعرض غايته :

« الغاية من هذه الكلمة : (١) ان نضع أنفسنا على صعيد فلسفي هو حقل عمل كاتب هذا المقال .  
(٢) ان نستخلص مبدأ قياس مستوى الديمقراطيات الحرة والاركرمية . (٣) كي نخلص اخيرا الى  
نتائج تتعلق بوضع الديمقراطيات في الشرق الادنى »<sup>(٢)</sup> .

### ٢

ثم يفرق بين حرية الارادة وحرية القدرة في مبدأ الحرية التي هي الاماس في الديمقراطية . ولا شك بان هذا التمييز بين « الحريتين » او بالاحرى بين « مقوسي الحرية » هو عملية منهجية مرفقة . انها تقود الى توضيح نقاط البحث فتقلل من امكانية نشوء سوء التفاهم بين الباحث والسامع او القارئ .

(١) القيت ونوقشت في المؤتمر الاول لعلم السياسة . عقد في قصر البولسكو في بيروت بين الخامس والسابع من شهر تشرين الثاني للعام ١٩٥٩ .

(٢) كتاب مستقل الديمقراطية ومفهومها . من منشورات الجمعية اللبنانية للعلوم السياسية . ص ١٠٥ .

يقول الأستاذ حبشي ، مقتنيا اثار جان جاك روسو<sup>(١)</sup> ، بهذا الصدد :

« يجب علينا اذن ان نفكر فيما يعترض مبدأ الحرية كما طبقت في الانظمة التي تدعي انها ديمقراطية . غير ان مبدأ الحرية هذا كما يمارسه الافراد والجماعات علميا في نطاق الاختيار ليس مبدأ بسيطا . انه مبدأ معقد : وهذا ما لا يدعو الى التعجب لان الامر يتعلق بوضع الانسان ككل الملتزم في صيرورة الجماعات . هو مبدأ يشمل على الاقل عنصرين متلازمين لا يمكن فصل احدهما عن الاخرهما : حرية القدرة وحرية الارادة . ولانه لا يمكن فصل احدهما عن الاخر ، فلقد خلطا بسهولة ، ونظن اننا أدركنا احدهما بينما لم ندرك الا الاخر . ولان وجود احدهما يقتضي ملازمة الاخر له ، فان من الصعب ان نلص احدهما دون ان نلص الاخر . هذا الخلط بين الاثنين وهله الملازمة المتبادلة هي اهم ما في مأساة الحرية عند تجسيدات الفكرة الديمقراطية منذ ان رفعت شعوب اوروبا المختلفة في القرن الثامن عشر علم هذه الفكرة الديمقراطية على الصعيد العام<sup>(٢)</sup> . ويعلم ان يميز الأستاذ حبشي بين حرية القدرة وحرية الارادة يرد على مسامعنا اعتقاده بأنه من غير الممكن فصلهما .

« بينا الارادة والقدرة عنصران لا ينفصلان في ممارسة الحرية<sup>(٣)</sup> .

« فالارادة والقدرة لا تنقسم هراهما ويجب ان تنموا في وقت واحد<sup>(٤)</sup> .

### - ٣ -

غير انه ، وهنا نشأ مشكلة منهجية وفكرية معا - يقول :

« واذا كانت التطورات الاوروبية قد فتحت الباب أمام الثورة الماركسية ، فانها فصلت بين عنصرَي الحرية . فكانت حرية القدرة بكاملها الى جانب أقلية ضاعت ارادتها ، وهي اذا انقادت لغريزة البقاء ، أضاعت كل حرية . بينما بقيت حرية الارادة الى جانب الجمهور الذي فقد قدرته<sup>(٥)</sup> .

(١) - ان لكل عمل حسيبين يتعلنان في احدهما . فاحدهما انبي ، وهو الارادة التي تعين العمل ، والاخر طبيعي ، وهو السلطة التي تنفذ ، ومتى سرت نحو غرض يجب ان اكون قد أردت السير اليه اولا ، وان تحملني قسماي ثانيا . فلما أراد كسبح ان يعدو ، ولم يرد رجل نشيط ذلك ، ظل الاثنان حث هما . »  
جان جاك روسو . العقد الاجتماعي .

(٢) - كتب مستقبل الديمقراطية وضاهمها . منشورات الجمعية اللبنانية للعلوم السياسية . مطابع المصري . بيروت لبنان . ص ١٠٦ .

(٣) - كتب مستقبل الديمقراطية . منشورات الجمعية اللبنانية للعلوم السياسية ص ١١٤ .

(٤) - المرجع ذاته ص ١١٥ .

(٥) - المرجع ذاته ص ١١٦ .

ويقول أيضا :

« لذلك فإن الديمقراطية الاشتراكية تفصل أكثر فأكثر بين عنصرى الحرية . ولا يتمتع الجمهور بحرية الإرادة إلا في وقت ، اذ يصبح فيه المجتمع بكامله شعبا ، تنوزع حرية الثورة بين المجموع العام كي تتعادل إرادة الدولة وقدرة الجمهور فعلى الدولة . اذ ذلك ، واذا ذلك فقط يلائم عنصرا الحرية ويصبح جميع الأفراد مريدين وقادرين في وقت واحد »<sup>(١)</sup>.  
ويقول :

« وعلى الجملة ، هناك فصل بين القدرة والإرادة في الحالتين . انه فصل يتم دفعة واحدة في الديمقراطية الحرة وهو فصل يتم صى دفعات في الديمقراطية الاشتراكية . لكنه فصل على كل حال »<sup>(٢)</sup>.

وهكذا نرى الأستاذ حبشي يتأرجح بين فكرتين متناقضتين : فهو يصير على ان القدرة والإرادة لا تنفصم عرى الصلة بينهما وهو يصير بنفس مقابل على تثبيت القول بان الثورات الأوروبية والاشتراكية الماركسية قد فصلت في الواقع بينهما .

- ٤ -

ويلذهب الأستاذ حبشي الى ابعد من ذلك . انه يتقدم منا - اعضاء المؤتمر - مقترضا امكانية فصلها لينصحا بعدم الفصل بينهما . فبعد ان بين امكانية فصلها عمليا وتاريخيا على الصعيد الوصفي للاحداث ينتقل بنا الى الصعيد الادبي ليوجهنا الى عدم فصلها وليحذرنا من مغبة هذا الفصل<sup>(٣)</sup> .

« فالارادة والقدرة . . . يجب ان تنموا في وقت واحد »<sup>(٤)</sup> .

« ويبقى بناء الديمقراطية قائما لانه ، كي يكون هناك ديمقراطية ، يجب عدم الفصل بين حرية الارادة وحرية القدرة . يجب ان تنموا في وقت واحد . وكل تنظيم يجب ان يضمن الاثنين معا ، ان يحترم الارادة كي تدبر القدرة ، وان يوسع القدرة كي يمكن تعبير الارادة . ( كلما ) .

---

(١) المرجع ذاته ص ١١٣ .

(٢) المرجع ذاته ص ١١٤ .

(٣) كتاب مستقبل الديمقراطية . من منشورات الجمعية اللبنانية للعلوم السياسية . ص ١١٥ .

(٤) المرجع ذاته ص ١١١ .

« أليست هذه هي مشكلة الديمقراطية الاساسية ؟ »<sup>(١)</sup>.

- ٥ -

وهنا نسأل : ما قيمة هذه النصيحة والتوجيه ؟ إذا كان الفصل بينهما غير ممكن ، وهو يعتقد ذلك كما سبق وبيننا ، فماذا تعني نصيحته لنا ؟

وأنه لو اوضح انه يجب على الاستاذ حبشي ان يأخذ قرارا واضحا وملزما بهذا الصدد . واتخاذ مثل هذا القرار مهم جدا لبناء وتثبيت أركان محاولته . ولكن لا بد من الاشارة الى ان اتخاذ موقف واضح وملزم بامكانية الفصل او بعدم هذه الامكانية لا ينهي متاعب الاستاذ حبشي في بحثه المدرس هنا . ذلك لانه على الخالين ستخسر بعض نقاط البحث أهميتها ان لم نقل كلها . فإذا أمكن الفصل أصبح مفهوم « عدم امكانية فصلهما » خطأ . وعندئذ لا يمكن القاريء الا ان يستغرب ليس فقط ان يصر الاستاذ حبشي على عدم فصلهما على صعيدي الواقع التاريخي والتوجيه الاخلاقي بل أيضا ان يعرف الديمقراطية بشكل يصبح معه تحقيقها قانونا طبيعيا لا يقدر الانسان الا أن يسايره . وعندئذ يصبح تحقيق النظام الديمقراطي ضربا من الانصياع الانساني لقوانين طبيعية أقوى من الانسان وأكثر جبروتا لا عملية انسانية مخطط لها التام عن وعي ومسؤولية .

وإذا لم يمكن الفصل ، وهو أيضا يصر على ذلك فيما سبق ، ضاعت أولا أهمية نصيحته لنا بعدم فصلهما وخسر تحديده للديمقراطية الحقيقية ، ثانيا ، قوته . وضاعت ثالثا أهمية المشكلة الاساسية في الديمقراطية . وفوق هذا أصبح انتقاده للثورات الاوروبية وللديمقراطيتين الغربية والشيوعية اتهاما اعتباطيا .

- ٦ -

قد يريد الاستاذ حبشي القول بأنه من الممكن ان نفصل حرية الارادة عن حرية القدرة ، ولكنه من الخطأ ان نفعل ذلك . هذا التعديل يضطر الاستاذ حبشي ان يتنازل عن المبدأ المذكور ليحتفظ بتحديد الحرية الحقيقية وليحتفظ أيضا بانتقاده للديمقراطيتين الشيوعية والغربية .

(١) يرتكب كارل ملوكس غلطة من هذا النوع ، في رأي الاستاذ ادوارد كار ، عندما يصف البرجوازية بالنظم والشر في وقت يدعي انما لا تقدر ان تنصرف على نحو مغاير للطريقة التي تتعرف بها . ( أزمة العشرين سنة ١٩١٩ - ١٩٣٩ ص ١١٦ ) .

فهل يقبل الاستاذ حبشي بذلك ؟ وعلى افتراض أنه قبل فلا بد من اثاره سؤال : ما هي علاقة هذا التحديد بشكله المعدل بأغلبية الاستنتاجات التي يخلص اليها من دراسته لهذا المبدأ بخصوص تطبيق الديمقراطية في العالم العربي ؟ مما لا شك فيه أنه بإمكان شخص ما ان يوافق الاستاذ حبشي على جميع او أكثر ما ذهب اليه في هذه الاستنتاجات<sup>(١)</sup> وإن يرفض في الوقت ذاته نظريته في الإرادة والقدرة رفضاً باتاً او مشروطاً . ولا يناقض هذا الشخص نفسه بذلك .

الجميل في ما قاله الاستاذ حبشي هو انه على الاغلب صحيح ومعروف يدعوه الاختيار اليومي والتفكير الاعتيادي . فلماذا أراد ان يثيره على المستوى الفلسفي ؟ لقد كان احرى به ان يدافع عن صحة ما ذهب اليه على المستوى الاعتيادي . ولو فعل ، لكان أنقذ نفسه وأنقذنا من تهمة الادعاء .

---

(١) يمكننا الآن بسهولة ان نستنتج :

(١) ان لا ندمي الانتساب الى نظام ديمقراطي بينما لم تبدأ الشروط السابقة بالتحقق .

(٢) ان نرفض كل استملاك للأدوات الفردية على حساب سلطة مركزية بحجة توزيع السلطات بترتيب وعقل .

(٣) ان نجعل سلطة الدولة لاسركزية على اوسع نطاق كي تؤمن معلومة اكبر عدد ممكن من الأدوات الفردية التي تجد الفرصة الملائمة كي تعمل ولتخبر ومن ثم كي تسيطر على فواعها تدريجياً .

(٤) ان نربي الأشخاص وندير الأشياء في وقت واحد ، وأن يكون هذا الحلف النهائي وهذا الشرط الاول - وهو تربية الأشخاص - مثارة لأفارة الأشياء .

(٥) ان ننفض سلطة الدولة - أي مجموعة سلطاتها ككل - لتكوين روحها الديمقراطية . ان نعوذ القوة المتزايدة ينتهي دائماً - بالنسبة للأفراد وبالنسبة للجموع - الى الفساد الأدوات . فيخضعها كلها لجمعية القوة ، ثم يدفعها الى انكار منافع حريتها ، وبالتالي الى انكار حرية الجماعات الاخرى دفعة واحدة .

(٦) ان نتجنب للملك اخضاع الطاقات المختلفة لطاقتهم جزئية - قومية - اقتصادية - فنية - حربية - بل على العكس ان نجعل هذه الطاقات حول محور رسالة تاريخية مشتركة وخير مشترك حاضري .

(٧) ان نستحدث درما ، بواسطة نقد صريح ، الحاجة الديمقراطية مكيفتها من جديد وفق حاجات الصيرورة الاجتماعية . ليست الديمقراطية حالة تنمى بها الى الابد بل هي حركة اعداد متواصلة . انا ندفعل في الديمقراطية ، كما ندفعل في الحرية . كتب مستقبل الديمقراطية ومفاعيلها ص ١١٧ - ١١٨ .



## أنطونيو غرامشي ووحدة النظرية والممارسة

### توافقات

كثرت المبادئ التي تجمع بين فكر غرامشي وما ندعو اليه . نقدم ، على سبيل المثال لا على سبيل الحصر ، الأمثلة التالية :

« ان الفهم والتقييم الواقعيين لموقف الخصم ولنافعه ( وقد يكون هذا الخصم التراث الفكري السابق برمته ) يحتلزم الانعتاق من سجن الايديولوجيات ( بالمعنى السيء لهذه الكلمة : التعصب المذهبي الاعم ) اي النظر الى الأمر نظرة « نقدية » هي وحدها النظرة للشجرة في البعث العلمي<sup>(١)</sup> .

ينحيل لي ان « الانعتاق » الذي يتكلم عنه غرامشي شرطاً ضرورياً من شروط الفهم والتقييم لموقف الخصم هو ذاته ، او هو قريب جداً مما ، ندعوه نحن « بالانفتاحية »<sup>(٢)</sup> . ومع ذلك تبقى لنا مخفضات اربع على مقتبس غرامشي السابق :

اولا ، نذهب الى ان الانفتاحية شرط ضروري للبحث العلمي بقطع النظر عما اذا كنت تعالج نظرية صديق او نظرية خصم ؛

ثانيا ، قد يكون البحث العلمي هذا وائعباً ، وقد لا يكون ؛

ثالثاً ؛ لا يصح ان نسمي ، بالمعنى الدقيق للكلمة ، « التراث الفكري السابق برمته » خصماً .

---

(١) أنطونيو غرامشي ، قضايا المادية التاريخية ، ترجمة نواز طرابلسي ، دار الطليعة ، بيروت ، ١٩٧١ ، ص ٣٩ ( التركيز لنا ) .

(٢) ملحم قربان ، المنهجية والسياسة ، طبعة ثانية مريدة ومنتحة ، دار الطليعة بيروت ، ١٩٦٩ ، ص ٧٥ .



رابعا ؛ يبقى التحفظ الرابع ، وهو الأهم ، في هذا السياق . إن اتفاقنا مع غرامشي على أن الانعتاق من سجن الايديولوجيات هو خطوة تقدمية علمياً ، أي انها افضل من الموقف السابقة حيث تنظر الى آراء الخصم من مرتقب ضيق ، فإن اتفاقنا معه قد ينتهي هنا .

نتفق نحن واياه على ضرورة كون فهمنا وتقييمنا للآراء والامور « تقليدا » غير أننا لا نعرف بعد ماذا يعني « بالتقليدي » .

ولكننا هنا لا نثير التحفظات بغية الانتقاد او « النقد » بل لتوضيح اطار المشترك الفكري الهام الذي يجمع بين مبادئ غرامشي الفلسفية ومبادئنا .

مثل ثان من المشتركات ؟

« إن معيار القيمة التاريخية لفلسفة معينة هو فاعليتها « العملية »<sup>(١)</sup> ولنا في هذا الموضوع اكثر من اصرار .

« قيمة الانسان في عالم عادل ما أنجز »<sup>(٢)</sup> .

« قيمة الانسان ، إذن ، وجودياً وواقعياً ، هي فعله المللتزم المؤدي الى خلاصه وخلاص بني جنسه »<sup>(٣)</sup> .

« وهكذا يرتبط الانسان الملتم بالله ، عبر مجتمع عضوي التركيب ، لا عن طريق الشبه بالصورة ، أو الايمان بالقول ، أو المشاركة بجدوة العقل فحسب ، بل وعن طريق الفعل المجدد والعمل المبدع كللك »<sup>(٤)</sup> .

وينقلنا المقتبس الاخير الى مثل ثالث من المشتركات بيننا وبين غرامشي : نعني ارتباط الفرد عضواً بالمجتمع الذي يعيش فيه :

« فالفرد لا يرتبط بغيره من البشر بمجرد التجاور ، وإنما يرتبط بهم عضواً ، أي بنسبة انخراطه في هيئات اجتماعية ابتداءً باسبغها الى اكثرها تعقيداً . . . . . ثم ليست هذه العلاقات علاقات ظرفية بأي حال من الأحوال . إنما هي علاقات حية وواعية . . . . . لذا نقول إن كل انسان يغير نفسه بنفس القدر الذي يغير فيه بمجمل تركيب العلاقات التي يشكل محورها .

---

(١) انطونيو غرامشي ، للرجع السابق ، ص ٤٣ .

(٢) ملحم قربان ، اشكالات ، دار الريجاني للطباعة والنشر ، بيروت ، ١٩٦٧ ، ص ٢٥٨ .  
(٣) راجع كللك في دراسات عربية ، البتة الرابعة ، المجلد ٣ ، كانون الثاني ١٩٦٨ ، رأي في كتاب اشكالات ، ص ٩٦ وما بعدها .

(٤) ملحم قربان ، الواقعية السياسية ، دار النهار للنشر ، بيروت ، ١٩٧٠ ، ص ٩٠ .

(٥) ملحم قربان ، الحقوق الانسانية ، طبعة ثانية ، بيروت ١٩٦٩ ، ص ١٨٦ .

« ولكننا قلنا اعلاه ان هذه العلاقات ليست بالعلاقات البسيطة . فبعضها ضروري والبعض الآخر ارادي . ثم ان وعي هذه العلاقات ، ( أي إدراكنا ، ضمن حدود معينة ، لطريقة تغييرها ) هو بسط ذاته تغيير لها . . . لا يكفي معرفة مجمل العلاقات بوصفها علاقات قائمة في لحظة معينة يتكون منها نظام معين ، ينبغي كذلك معرفتها « في سيرها التكويني ، لان الفرد ليس تركيئاً للعلاقات القائمة وحسب ، وإنما هو أيضا تاريخ هذه العلاقات وسجلها - أي أنه محصلة الماضي<sup>(١)</sup> » يجمعه . وقد يقال : . . . ان الذي يستطيع الفرد تغييره ليس ذاتان . هذا صحيح الى حد ما . ولكن ، ما دام كل منا قادرا على الالتحام بجميع الذين يطمحون الى التغيير الذي يطمح هو اليه ، وما دام هذا التغيير معقولا ، فان بمقتور كل منا ان يضاعف قوته عدة اضعاف بحيث يكون التغيير اكثر جنوية عما بدأ ممكنا للوهلة الاولى<sup>(٢)</sup> .

لما كان هذا المقتبس الطويل للتدليل على مجموعة من الافكار التي تشارك غرامشي بالتركيز على أهميتها في فلسفة اجتماعية مقبولة كان من الطبيعي ان لا تثير - إلا حيث تدعو الضرورة - الى مواضيع الضعف في مواقفه .

نعتقد وغرامشي بأن العلاقات بين الناس ، حيث تكون على أفضلها ، تكون عضوية . ولكن تفسير غرامشي للعضوية هو ، في رأينا ، رأي ضعيف جدا . يرتبط الفرد بغيره ، في رأي غرامشي ، « عضويا اي نسبة انخراطه في هيئات اجتماعية ابتداءً بأبسطها الى أكثرها تعقيدا » : إن فكرة « الانخراط » فكرة جوهرية ولكنها غامضة كما تبدو هنا . ولا تقدم او تؤخر بالنسبة لهذا الموضوع بالذات ، فكرة الترتب من البسيط في الهيئات الاجتماعية الى « أكثرها تعقيدا » . وهكذا يظل يطالب غرامشي بدقة في التوضيح اكثر مما يقدم .

وليس التركيز على الدقة في التوضيح بمطلب بعيد عن تفكير غرامشي<sup>(٣)</sup> .

وتزداد أهمية هذه القضية عندما يتبين أنها هي ذاتها تقترش الاساس لقضية ثانية يوليها غرامشي نفسه أهمية كبرى . تلك هي قضية الالتحام « بين افراد المجتمع . فلو سألنا كيف يتم هذا الالتحام ؟ لكان جواب غرامشي مجموعة من العليات التي لا تسهم في توضيح هذه العملية بالكثير .

(١) ومن منطلق هذه الفكرة تزداد حدة استغرابنا لنسبة غرامشي « لثراث الفكري السابق برمه خصا » . راجع في هذا البحث ، « الشركات ، المثل الأول » ، التحفظ ، الثالث .

(٢) انطونيو غرامشي ، « المرجع السابق » ، ص ٥١ - ٥٢ .

(٣) انطونيو غرامشي ، « المرجع السابق » ، ص ٤٣ .

ولا يقدر غرامشي أن يحل هذا الالتحام بين أبناء المجتمع الواحد . ذلك هو مخرج الإنسان الفرد من حالة يتضاءل فيها أسهامه إلى حالة يتعاظم فيها هذا الأسهام في تغيير الظروف الاجتماعية - والعلاقات القائمة .

وعندما يتبين لنا ، كما سيتبين عن كثب ، أصرار غرامشي على « وحدة النظرية والممارسة » تظهر بوضوح أكثر تشعبات القضية التي نشير إليها .

## ٢ - « وحدة النظرية والممارسة » .

إن التكلم بلغة الوحدة هذه هو ضرب من التفضيل . النظرية شيء والممارسة شيء مختلف تماماً . للنظرية منطقها الخاص . وللممارسة منطقها المختلف . هنالك أسئلة تقدر أن تثيرها بالنسبة للنظرية مثل : هل هي منسجمة مع ذاتها ومع غيرها من النظريات ؟ هل هي صحيحة أم هي خطأ . وأسئلة كهذه لا يصح أن تثار بالنسبة للواقع أو للممارسة .<sup>(١)</sup>

ولكن من قال إن غرامشي يتبنى منهجيتنا ؟ وهل يحقّ لنا ، في معرض نقده إن نفرض عليه ، وبالرغم منه ، تلك المنهجية ؟

لا - هذا إذا أردنا أن يكون انتقادنا أقوى من أن يحتزل في النهاية إلى مجرد اختلاف في نقاط الانطلاق .

لنتنقل إذن محور بحثنا . لنتركز في الإطار ذاته الذي يقدمه غرامشي نفسه .

أول ما يسترعي الانتباه من هذه الزاوية أن غرامشي يتنبه ، كما يجب أن يفعل مطلق مفكر ، إلى إمكانية التناقض بين النظرية والتطبيق والواقع ، فهو يقول :

« إلا يعاني الإنسان ، في كثير من الأحيان ، من تناقض بين موقفه الفكري وبين لمطالوكة ؟ فأي منها ، إذن ، رؤيته الشاملة الحقيقية : تلك التي يؤكدونها منطقياً على أنها موقفه الفكري ؟ أم تلك التي يفصح عنها نشاطه العملي والتي يتضح أنها لمطالوكة ؟<sup>(٢)</sup> » .

وتتردد الفكرة ذاتها في موضع آخر من الكتاب حيث نرى المقتبس التالي :

---

(١) ملحم قربان ، المنهجية والسياسة ، طبعة ثانية مزيّنة وممتعة ، دار الطليعة ، بيروت ، ١٩٦٩ ، ص ٩٠ وما بعدها .

(٢) انظر غرامشي ، المرجع المذكور ، ص ١٧ - ١٨ .

« الإنسان ، ككائن اجتماعي ، يمارس نشاطاً علمياً ما ، لكنه لا يملك وعياً نظرياً واضحاً لهذا النشاط ، بالرغم من أن عمله تتضمن رؤية شاملة للعالم بالقدر الذي يتركز فيه العالم . وقد يكون وعيه النظري ، تاريخياً ، على طريقتين مع نشاطه . »<sup>(١)</sup>

وإذا كان التناقض بين النظرية والممارسة ممكناً ، فإنها من باب أولى ، مختلفتين . لذلك أصبح من باب الحكمة - الحكمة التي تصرُّ على أقل قدر ممكن من التضليل ، هذا إذا تعلدَّ التخلص الشام منه ، أن تُصرَّ على عملية التوحيد - أي عملية الانسحاب إلى اختلافها ، وضرورة التنسيق بينهما وبما سن هذا التنسيق ، عندما يتم وينجح ، وقد يصبح النجاح في عملية التوحيد هذه مظهر بطولية وعلامة انتصار كبير .

ولا تخفى هذه القضية على ما يبدو ، على غرامشي . فهو يقول :

« إن الملامة بين النظرية والممارسة عمل تقدي . . . »<sup>(٢)</sup>

« وهكذا ، فإن وحدة النظرية والممارسة ليست مجرد معطاة آلياً ، وإنما هي جزء من عملية تاريخية تنصف مرحلتها البدائية بتحمُّس « الهائز » والانفصال « وبشعور غريزي بالاستقلال . ثم ترقى إلى مستوى حيادية رؤية شاملة موحدة ومتساكة للعالم والبيئة »<sup>(٣)</sup> .

المشكلة إذن ، والمشكلة قضية فكرية كما هي قضية عملية كذلك ، هي توفير الشروط التي تساعد على خلق التوافق أو الانسجام ، أو التماسك أو التطابق<sup>(٤)</sup> بين النظرية والممارسة أو التطبيق الذي يصبح عندما يتم نوعاً من الواقع .

إن هذه القضية هي المحك . وإنما لتتفق مع غرامشي ، كما سبق وبيننا ، على أمور هامة وكثيرة ذات علاقة بهذه القضية . هذا من أهم الميوسرات التي دعنا إلى البدء « بالمشتركات » الجزء الأول من هذا البحث .

فماذا يقدم غرامشي من النصائح ذات القيمة حول هذه القضية ؟ والآن نذكر الصعوبات قرونها ؛ مختلفة ، كما هي في الواقع ، بالنصائح الإيجابية . وأولى هذه النصائح ؟

---

(١) ، المرجع ذاته ، ص ٢٩ - ٣٧ .

(٢) المرجع ذاته ص ٦٠ .

(٣) المرجع ذاته ، ص ٣٧ .

(٤) ، المرجع ذاته ص ٦٠ .

« . . . إن الفهم النقدي للذات يتم عبر اصطراع « هيئات » سياسية واجتماعات متعاضدة في المجال الأخلاقي أولاً ثم في المجال السياسي المخصوص بغية الارتقاء الى مستوى ارفع من مستويات وعي الواقع . ان وعي الانهاء الى فئة مهيمنة ( اي الوعي السياسي ) هو أول خطوة باتجاه بلوغ وعي متقدم للذات تتحدد فيه أخيراً النظرية مع الممارسة » .<sup>(١)</sup>

أهم ما في هذه النصيحة إشارتها الى كون عملية ربط النظرية بالممارسة عملية تطويرية . وهكذا تكون للمعرفة او للوعي مراتب .

ثم انها تعتبر تلك العملية مرتبطة بعملية الفهم النقدي للذات .

### ٣ - المهيمنة

ولما كان الوعي السياسي هو الخطوة الأولى على هذا الطريق وفي ذاك الاتجاه يصبح مفهوم « المهيمنة » مفتاحياً . وفي هذا يقول غرامشي :

« وهذا ما يجدر بنا الى التأكيد على ان التطور السياسي لمفهوم المهيمنة بشكل قفزة فلسفية جبارة بقدر ما يشكل قفزة سياسية وعملية جبارة . ذلك أن هذا التطور يفترض بالضرورة وحدة فكرية ومليهاً أخلاقياً متولدين عن رؤية شاملة تمكنت من تجاوز الحكمة الشعبية واضحت رؤية نقدية » .<sup>(٢)</sup>

وهكذا تلحظ في نظر غرامشي عمليتان تطورتان عند نقطة واحدة : « حيازة رؤية<sup>(٣)</sup> شاملة موحدة ومتسكة للعالم والحياة » او « رؤية شاملة تمكنت من تجاوز الحكمة الشعبية واضحت رؤية نقدية » .

أما العمليتان التطورتان فهما : أولاً ، العملية التي تتطلبها « وحدة النظرية والممارسة » وثانياً ، « التطور السياسي لمفهوم المهيمنة » .

وما هي المهيمنة ؟ نقرأ جواب غرامشي على هذا السؤال في المقتبس التالي :

« ان كل علاقة « هيمنة » هي بالضرورة علاقة تربوية لا تعبر عن نفسها بين مختلف القوى التي

(١) المرجع ذاته .

(٢) المرجع ذاته .

(٣) « ما ان تطرح الفلسفة نفسها على انها « رؤية شاملة » ، وما ان تنظر الى النشاط الفلسفي لا كمجرد صياغة « فريضة » لفاهيم منسقة داخل نظام فكري معين ، وانما تنظر اليه ايضاً وبشكل خاص كصراع فكري يرمي الى تحويل « اللبنة » الشعبية والى تعميم الاكتشافات الفلسفية التي برهنت عن صوابيتها التاريخية » ، حتى تبلغ للفلسفة طور الشعور تاريخياً واجتماعياً ، ( انطونيو غرامشي ، المرجع المذكور سابقاً ، ص ٥٠ ) .

تتكون منها الأمة وحسب ، وانما تقوم أيضاً على الصعيد الدولي بين مختلف الحضارات القومية والقارية <sup>(١)</sup> .

هنا يظهر التركيز على المهينة بصفتها ظاهرة تربوية حضارية . ونسجم هذا التركيز مع التعريف الذي يعطيه غرامشي « للمهينة » في المقتبس التالي :

« قارنْ ذلك وادبطه بتطور الدولة وهي ترقى من الطور « الاقتصادي - الحرفي » الى طور « المهينة » ( أي طور الموافقة الطوعية ) » <sup>(٢)</sup> .

ولكن هذا المفهوم لا يعطي الصورة الكاملة التي يود غرامشي ان يرسمها للمقاريء بخصوص المهينة . هنالك عنصر آخر على الأقل لا تتم الصورة بمجزل عنه : عنصر الاكراه السياسي .

« لقد اثرت سابقا الى الهمية الفلسفية للمهينة مفهومها وممارستها » <sup>(٣)</sup> .

« يقول ماركس : « ان البشر يحون الصراعات البنيوية على صعيد الايديولوجيات . لهذا القول قيمة عرفانية بالاضافة الى قيمته الثقافية والاشلاحية . ونستخلص منه <sup>(٤)</sup> ان مفهوم المهينة ، النظري - العملي ، له ايضا قيمة عرفانية . هنا تكمن مساهمة لينين النظرية الرئيسية في العقيدة الماركسية . ذلك ان لينين قد ساهم في تقديم الفلسفة كمنهجية بالقدر الذي ساهم فيه بتقديم النظرية والممارسة السياسيتين . ان بناء جهاز مهين ( البروليتاريا ؟ ) بالقدر الذي بولد فيه حيزا ايديولوجيا جديدا ، يستجر اصلاحا في الوعي وفي ادوات المعرفة - وهو بذلك حدث عرفاني ، حدث فلسفي » <sup>(٥)</sup> .

و يجمع غرامشي في المقتبس التالي بين المنصرين السابق ذكرهما « المهينة » :

« وبالإمكان قياس « الموقع العضوي » الذي تحتله مختلف فئات المثقفين ومدى ارتباطهم بالطبقات الاجتماعية الأساسية ، من طريق تعيين تراتب الوظائف والبنى القومية من الأسفل الى الأعلى ( أي من القاعدة البنيوية صعودا ) . ويمكننا الآن تعيين « مستويين » اثنين من مستويات البناء القوي . نسمي الأولى « المجتمع المدني » وهو يشمل جميع المؤسسات التي تسمى عادة مؤسسات « خاصة » . أما المستوى الثاني فهو « المجتمع السياسي او الدولة » وهو يعادل وظيفة « المهينة »

(١) انطونيو غرامشي ، المرجع المذكور ، ص ٤٧ .

(٢) المرجع ذاته ، ص ٦٥ .

(٣) المرجع ذاته ، ص ٧٣ .

\* ليس بواضح لدينا اي نوع من « الاستخلاص » هو هذا !

(٤) انطونيو غرامشي ، المرجع ذاته ، ص ٦١ - ٦٢ .

التي تمارسها الطبقة الحاكمة على المجتمع بأسره كإبعاد وظيفة « السلطة المباشرة » أو وظيفة الأمر الذين تمارس عنها الدولة والحكومة « الشرعية » . ويشكل المظفون « د » الضباط « الذين تسعين بهم الطبقة الحاكمة لممارسة الوظائف الثانوية المتعلقة بالهيمنة الاجتماعية . والسلطة السياسية وهي ( ١ ) تأمين انقياد غالبية الجماهير « شعبياً » للوجهة التي تفرضها الطبقة الأساسية الحاكمة على الحياة الاجتماعية . وهو انقياد مؤلّد تاريخياً « من « السمعة » التي اكتسبتها هذه الطبقة ( وما يستج هذا السمعة من ثقة ) بسبب موقعها ووظيفتها في عالم الإنتاج « ٢ » أجهزة القمع التابعة للدولة التي تشكل الأدوات « القانونية » المستخدمة لضبط الفئات التي لا تتواء إيجابياً أو لا تطاوع سلبياً . وتقوم هذه الأجهزة على مستوى المجتمع بأسره استناداً للحالات التي تتعرض فيها أركان الأمر والقيادة بسبب تقلص نطاق الانقياد العفوي « (١) .

وهكذا يكون مفهوم الهيمنة ذاته مفهوماً مركباً على الأقل من عنصرين : « المرافقة الطوعية » أو « الانقياد العفوي » و « القمع » « الصابط » للفئات التي لا تتواء إيجابياً . فهناك إذن أنواع كثيرة من الهيمنة تختلف باختلاف النسب من كل من هذين العنصرين الداخليين في والمتداخلين أحدهما بالآخر .

لهم كيف يساعدنا هذا على فهم « وحدة النظرية والممارسة » ؟

#### ٤ - طرح المسألة

« وعلنا نطرح مسألة الملاءمة بين النظرية والممارسة ، فانها تطرح على النحو التالي :

« ( ١ ) الانطلاق من ممارسة معينة لبناء نظرية تصادف العناصر الحاسمة في هذه الممارسة وتمثل بها ، تستعمل من العملية التاريخية الجارية وتضمي على جميع عناصر الممارسة المزيد من الاكتشاف والتفلسك والفاعلية - أي تمدها بالقوة الدافعة القصوى ،

« ( ٢ ) الانطلاق من موقف نظري معين لتنظيم العنصر العملي الذي هو شرط تطبيق الموقف النظري نفسه « (٢) .

من الواضح ان غرامشي ، في معرض بحثه قضية « الملاءمة » بين النظرية والممارسة ، يقرّر ان ينطلق من « ممارسة معينة » ومن « موقف نظري معين » في آن معاً . وليس هذا بالأمر المستهجن . على العكس من ذلك انه يربط النظرية والممارسة عبر جسر مشترك . وهكذا ينفضح المجال امام الانتقال غير المعرقل من الواحدة منها الى الثانية .

تبقى عملية تقرير المُعطيات التي تدخل في هندسة ذاك الجسر وطريقة بنائه .

(١) المرجع ذاته ، ص ١٣٥ .

(٢) انطونيو غرامشي ، المرجع المذكور ، ص ٦٠ .

هنا تبدأ مصاعب غرامشي بالظهور . ففي معرض مدحه للماركسيّة يقول :

« ويبدو ان الماركسيّة هي الفلسفة الوحيدة التي انطلقت من الفلسفة الكلاسيكيّة اللاتينيّة لتخطو خطوة جديدة الى أمام في مجال الفكر ، بتلافيها السقوطي « السوليزسم » وبمعالجتها للفكر معالجه « تاريخيّة » . فاعتبرت الفكر « رؤية شاملة » و « حكمة شعبية » منتشرين بين أكبر عدد من الناس ( ومثل هذا الانتشار لا يكون إلا على أساس العقلانيّة والتاريخيّة ) بحيث يمكن تحويله - أي الفكر - الى قاعدة للسلوك العملي . لذلك ينبغي فهم عبارة « فكر خلّاق » بمعناها والنسي ، على أنها فكر يغيّر مشاعر العدد الأكبر من البشر ويغيّر الواقع بالتالي - هذا الواقع الذي لا يمكن ادراكه بمزل عن البشر »<sup>(١)</sup> .

تستوعب انتباهنا عدة ملاحظات بالنسبة لهذا المقتبس .

الاولى ، ان اعتبار الفكر رؤية شاملة وحكمة شعبية هو نوع من التضييق لمفهوم « فكر » ، اذ يشمل الفكر بمعناه العام الافكار الفردية للانسان الفرد<sup>(٢)</sup> ، كما يشمل اصناف اخرى .

اما قضية انتشار الفكرة او « الفكر » بين أكبر عدد من الناس فهذا امر يختلف تماما عن مفهوم « فكر » العامي . وغرامشي نفسه يضطر على ما يبدو الى التمييز بين « الفكر » و « الفكر الخلاق » .

وتدخل في عملية الانتشار هذه عوامل متعلّقة منها العقلاني ومنها اللاعقلاني . منها التاريخي ومنها الوهمي . ولنا على هذا امثلة تاريخية متعددة . هذا يضعنا وجها لوجه امام الملاحظة الثانية .

والثانية ، هي ان نقول « ومثل هذا الانتشار لا يكون إلا على أساس العقلانيّة والتاريخيّة » هو قول يضيق حدود الانتشار ويحدد عدد العوامل التي تتدخل بعضها مع بعض لتتم العملية تمهيداً ليس له مبرر في الواقع .

والملاحظة الثالثة هي ان تحويل الفكرة الى قاعدة سلوك لا يتوقف على عدد المتبين لهذه الفكرة . قد تكون هذه العملية فردية .

نعم يتسع انتشار هذه الفكرة وبالتالي فعاليتها التاريخيّة بنسبة عدد المنتسبين اليها . وهنا فعاليتها وتاريخيتها . ولكنها تظل « تاريخيّة » بمعنى من معاني « تاريخيّة » وتظل بالتالي

(١) انطونيو غرامشي ، المرجع المذكور ص ٤٢ .

(٢) ويحيط غرامشي هذه القرينة أهميتها في القتب التالي : « ونضع من ذلك انه يجب تأسيس الاحزاب على أساس الانتساب الفردي ، وليس على غرار حزب العمال البريطاني » ص ٢٩ .



فعالة ولو بمعنى محدود ، حتى وإن لم يتبناها « أكبر عدد من الناس » .

واقترض ان سلطنا مع غرامشي ، لها هو يا ترى « أكبر عدد من الناس » ؟ هذه هي ملاحظتنا الرابعة .

ان غرامشي يفهم « بالفكر الخلاق » « الفكر الذي يغير مشاعر العدد الأكبر من البشر ويغير الواقع بالتالي » ،

فكيف يغير الفكر والمشاعر ؟ ومتى ؟

« ما تطرح الفلسفة نفسها على انها « رؤية شاملة » ، وما ان تنظر الى النشاط الفلسفي لا كمجرد صياغة « غرفية » لمفاهيم منسقة داخل نظام فكري معين ، وإنما تنظر اليه ايضا وبشكل خاص كصراع فكري يرمي الى تحويل « اللعنة » الشبية والى تعميم الاكتشافات الفلسفية التي برهنت عن « صوابيتها التاريخية » ؛ تبلغ الفلسفة طوار الشرح التاريخي واجتماعي<sup>(١)</sup> .

لا يزيد هذا المقتبس شيئا بالنسبة لقضيتنا المباشرة عن المقتبس السابق . يبدو ان المقياس ذاتيا . « ان تطرح الفلسفة نفسها ... » .

ولكن يظل السؤالان المهتان المتعلقان ببعدين مختلفين « للفكرة » - السؤالان اللذان اثارهما المقتبس السابق ينتظران جوابهما -

كيف ومتى تؤثر الفكرة بالمشاعر حتى تصبح هذه بدورها فاعلة في تغيير الواقع ؟

وكيف ومتى تنتشر الفكرة بين عدد من الناس ؟

ربما كان في المقتبس التالي بعض ما يمدُّ الحاجة الملحاح :

« ولا يدُّ هنا من التأكيد على اهمية الدور الذي تلعبه الاحزاب السياسية في مجال بلورة رؤى شاملة للعالم والحياة وتأمين انتشارها الواسع في العالم المعاصر ، لان ما تقوم به هذه الاحزاب هو بناء التنظيمين الأخلاقي والسياسي المستجربين من هذه الرؤى واللذين يشكلان « مخبرها » التاريخي . تختار الاحزاب اعضاؤها من بين الجماهير العاملة ، وتتم عملية الاصطفاء على اساس معايير نظرية وعملية في آن معا . وتكون وحدة النظرية والممارسة أشدَّ تماسكا بالقدر الذي تكون فيه الرؤية الشاملة للعالم والحياة مجسدة وحيوية وجزئية ومناقضة لانماط التفكير السابقة . وهما ما يفرقنا القول بان الاحزاب تبلور مذاهب فكرية كاملة وشمولية ، وبأنها البوتقات التي تنصهر فيها

(١) انطونيو غرامشي ، المرجع المذكور ، ص ٤٥ .

النظرية والممارسة بوصف هذا الانصهار عملية تاريخية حقيقية . وينضج من ذلك انه يجب تأسيس الأحزاب على أساس الانتساب الفردي ، وليس على غرار حزب العمال البريطاني . لأنه اذا كان الهدف هو توفير قيادة عضوية للجماة الفاعلة اقتصادياً برمتها ، فلا يجوز تكوين هذه القيادة على أساس التماثل السابقة ، بل يتعين التجديد . ولكن بما انه يتعدى على هذه الجماة نفسها ان يتجاوز بالتجديد أول الأمر ، يتم ذلك بنسطة نخبية تحركت عندها تلك الرؤية الشاملة للعالم ، الضامرة في النشاط العملي البشري ، الى وعي مجاسك ومنهجي دائم الحضور ، والى اداة محددة حاسمة<sup>(١٥)</sup> .

ان العناصر الايجابية التي ينطوي عليها هذا المقتبس والتي ينبغي ان تتوفر لعملية بناء الجسر القوي بين النظرية والممارسة ، لكثيرة وهامة .

غير انها جميعا ، كما سنرى ، تفتقر الى أساس ترتكز عليه باطمئنان . وبين أهمية هذا الأساس السؤال التالي : ماذا يحدث لو كانت نظريات حزب ما بطبيعتها غير شاملة للعالم والحياة ؟ إن ما يصح على الأفراد من هذه الزاوية يصح على الأحزاب . لا شك بان الحزب والعمل الحزبي يساعدان على توحيد النظرية والممارسة ولكنها لا يتماهى الا اذا توفرت عناصر اسبق بالاهمية . مثلاً ؟

يقدم غرامشي نفسه شيئاً قريباً جداً من المطلوب في المقتبس التالي :

« لذا ، فان الفهم التقني للذات يتم عبر اصطراع « هيئات » سياسية واتجاهات متعاكسة في المجال الاخلاقي اولا ثم في المجال السياسي المخصوص بغية الارتقاء الى مستوى ارفع من مستويات وعي الواقع . إن وعي الانتهاء الى فئة مهيمنة ( أي الوعي السياسي ) هو أول خطوة باتجاه بلوغ وعي متقدم للذات تتحد فيه اخيراً النظرية والممارسة . وهكذا ، فان وحدة النظرية والممارسة ليست مجرد معطية آلية ، وانما هي جزء من عملية ، تاريخية تنصف مرحلتها البدائية بتحسُّس « التمايز » والانفصال » ويشعور فريزي بالاستقلال ثم ترقى الى مستوى حيابة رؤية شاملة مرحلة متماكة للعالم والحياة . وهذا ما يمتد بنا الى التأكيد على ان التطور السياسي لفهم الهيئة بشكل فقرة فلسفية جارية بقدر ما يشكل فقرة سياسية وعملية جارية<sup>(١٦)</sup> .

في هذا المقتبس يصل غرامشي الى قاع القضية على ما يظهر : « ان الوعي السياسي اي وعي الانتهاء الى فئة مهيمنة هو أول خطوة باتجاه بلوغ وعي متقدم للذات تتحد فيه اخيراً النظرية والممارسة .

(١٥) انطونيو غرامشي ، المرجع المذكور ، ص ٢٨ - ٢٩ .

(١٦) المرجع ذاته ، ص ٢٧ .

وماذا عن الانتهاء الى فئة مهيمَن عليها ؟

وهل « حيازة رؤية شاملة موحدة ومتأسكة للعالم والحياة » شرط ضروري لتحقيق تلك الوحدة بين النظرية والممارسة ؟

إن هذا الانفلاش النظري على « الشمول » و « العالمية » ليس من متطلبات التوحيد المطلوب . قد يكون العكس هو الصواب ، إذ بقدر ما تنفلش النظرية بهذا الشكل يصعب التوحيد بينها وبين الممارسة . على كلّ يصبح المطلوب لتحقيقها عالم بأكمله « وليس كما يطلب غرامشي نفسه في مكان آخر أي « أكبر عند من الناس » .  
يحيينا غرامشي بما يلي :

« تُشكّل البنية مع البنى الفرعية » كتلة تاريخية « واحدة ، بمعنى أن المجموع المركّب والمتناقض والمتناظر للبنى الفرعية هو انعكاس لمجمل علاقات الإنتاج الاجتماعية . من هنا ، فإن ايدولوجية شمولية هي الايدولوجية الوحيدة القادرة على التعبير ، عقليا ، عن تناقض البنية وادراك اجتماع الظروف التي تسمح باحداث الانقلاب في الممارسة »<sup>(١)</sup> .

تبّاً للضياح الذي يستولي على قارئ غرامشي المدقق بفضل عدم دقة تعابيرهِ ومفاهيمهِ - الضياح الذي يتجلّى هنا عن مفهوم « الكتلة التاريخية » فهي حيناً معطى اجتماعياً وحيناً حصيلة جهد وتصميم وتخطيط . « فالكتلة التاريخية » معطى ووصف لواقع اجتماعي في المقتبس السابق ، ولكنها حصيلة لتوافر عدة شروط في المقتبس اللاحق :

« أما اذا تصفّت العلاقة بين المثقفين والشعب - الأمة ، بين القادة والاتباع ، بين الحكام والمحكومين ، باندفاع عضوي يتحوّل فيه الشعور - الشخف الى ثم وبالتالي الى علم ( ليس علماً ألياً وإنما علم خلاق ) تولّد إذ ذاك ، وإذ ذاك فقط ، علاقة تمثيل ، ويجري تبادل عناصر بين المحكومين والحكام ، بين الاتباع والقادة ، أي تتحقّق الحياة المشتركة . التي هي وحدها القوة الاجتماعية الفاعلة ، وتولد « الكتلة التاريخية »<sup>(٢)</sup>

بمعزل عن ذلك الضياح الذي كثرت الامثلة عليه ، يظل الدفاع عن « الايدولوجية شمولية » ضعيفاً وغامضاً . ويتنازل في المقتبس التالي عن هذا المفهوم :

« بما أن كل فعل هو معصلة ارادات متباينة تتأثر بدرجات متفاوتة من الكثافة والوعي والانجم ، بالمقارنة مع الإرادة الجماعية ، فمن الواضح إذن أن النظرية التي تمثّل هذا الفعل ، الضامرة فيه ،

(١) انطوير غرامشي ، المرجع ذاته ، ص ٦٤ .

(٢) المرجع ذاته ، ص ١٠٢ .

لا بد من ان تكون هي ايضا تركيبياً من المعتقدات ووجهات النظر المختلطة والمتنافرة . لكن ذلك لا يمنع ان تطبق الممارسة النظرية ضمن الحدود والشروط المبيّنة <sup>(١)</sup> .

فكما في « الكتلة التاريخية » ، كذلك في « وحدة النظرية والممارسة » هنالك خلط ، او على الأقل عدم وضوح كاف ، بين المعطى والمطلوب تحقيقه . هذا على صعيد الفعل والممارسة . واذا صح هذا على مستوى التطبيق فانه يصح اكثر على مستوى التفكير والتحليل والتخطيط الراعي .

النظرية شيء وممارستها شيء آخر ، ويبقى التوفيق والتوحيد بينهما عملية او عمليات تتحدى معا الفكر والقوى الفاعلة للفرد وللمجموعة - للحزب او للمؤسسات الدولية على حد سواء . وتتشابك <sup>(٢)</sup> عبر هذا التحدي مسؤوليات عملية ومنهجية وفكرية وحضارية .

---

(١) انطونيو غرامشي ، المرجع ذاته ، ص ٦٠ .

(٢) يظهر في هذا التشابك ترابط المنهجية بالالتزام .



## خطاب وزير خارجيتنا في الأمم المتحدة ، هل يرتفع إلى مستوى قضيتنا ؟

لا شك بأن لخطاب<sup>(١)</sup> وزير خارجيتنا في الأمم المتحدة حسنات كثيرة . وربما استحققت معالجة تلك الحسنات دراسة مستقلة . اما هذه الدراسة فهمها هو تفحص الوجه الآخر للخطاب .

الامر الاهم الذي يشغلنا الان هو تحرير سياسة لبنان الخارجية من بعض العقد والاورام والشوائب العلمية كالاحكام الخاطئة او غير المتزنة ، وعدم التنبه الى قوارق بين المفاهيم الاولية تصبح ذات اهمية لو احسن ربطها بقضايا الساعة ، وعدم التمرکز في مراكز القوة والصمود فالانزلاق منها الى حيث تترجرج المواقف ، واهمال وحدة البناء والتناسق بين اجزائه ، والخروج باستنتاجات من مفترضات لم يعتن بشيئ صحتها الاعتناء الافر .

وغني عن القول ان بناء صرح سياستنا الخارجية تحت تأثير مثل هذه العلل لا يمكن ان يكون بمستوى قضيتنا . ويبقى بناء كهذا عرضة للانهيار او التصدع ما لم يُرمم بحكمة وحكمة وبعد نظر . وثقتنا بالقيمين على شؤون سياستنا الخارجية وبانهم حقا يتحلون بهذه الصفات تدفعنا الى نشر هذه الدراسة الناقدة .

### ١ - الزام ام التزام ؟

في معرض بحثه لقضية الارهاب ، القضية التي سنبحثها على حده في هذه الدراسة ، يتعرض وزير خارجيتنا الى ذكر « مبدأين الزامين » :

---

(١) النهار ، بتاريخ ١٩٧٢/٩/٢٧ . وكان وزير خارجيتنا عندئذ الاسطف خليل ابوحد .

« أولا : يجب ان تشمل الدراسة كل افعال العنف . . . »  
« ثانيا : واذا اريد فعلا القضاء على افعال العنف فينبغي التصدي بصلق وشجاعة الى اسبابها . . . »

يكفي القارئ الناقد الاطلاع على هذا النص للمبدأين المذكورين حتى يتبين له انها ليسا بالزاميين على الاطلاق . فليست هنالك سلطة تتمتع بحق فرضهما بالقوة على من يرى مناسبا ان يتمرّد عليهما . ووزير خارجيتنا نفسه يقدمهما لا كمبدأين الزاميين ، بالرغم من ظاهرة التسمية ، بل يقترح تبنيهما ، اي التزامهما ، طوعا من قبل اعضاء المنظمة الدولية ، اذا هي شاءت ان تقضي على افعال العنف . فهما في افضل الحالات ، اي اذا نجح اقتراحه وتم تبنيهما ، مبدأين التزاميين لا الزاميين ، ان القبول بهما ، من قبل من يرى ذلك مناسبا ، هو عملية طوعية .

مثل المتكر لالتزاماته مثل الناكث بوعده . جزاؤه ادبي اخلاقي . اما المتكر لما يلزم ، فيطاله العقاب . والثاني فقط يدعى ، عن حق ، متحديا في الاطار العام والعادي لمفاهيمنا .

ولا تستفد هذه الملاحظة اهمية التمييز الواعي بين الالتزام والالتزام . ان اهمية هذا التمييز تتعدى حتى حدود هذه الدراسة .

## ٢ - احكام غير متزنة

وتكثر في خطاب وزير خارجيتنا الاحكام غير المتزنة علميا . سوف لن نتعرض لجميعها لضيق المقام بها . والخطأ الذي يهمننا تبياناه هو الخطأ ذو التأثير الملموس على سياستنا الخارجية .

نذكر على سبيل المثال ، اذن ، القول التالي لوزير خارجيتنا :  
« والذي اريد ان اؤكد عليه الان . . . هو ان ما من قرار من هذه القرارات طبق الى اليوم بسبب رفض اسرائيل واصرارها على عدم تطبيقه .

« فان هذا القرار ( بأن للفلسطينيين حق الاختيار بين العودة الى اراضيهم او دفع تعويض عادل لهم ) لم يطبق بسبب تعنت اسرائيل . كما ان كل القرارات التي اصدرتها المجموعة العالمية منذ ٢٢ سنة لاقت المصير نفسه للأسباب نفسها . »

صحيح ان رفض اسرائيل لتلك القرارات واصرارها على عدم تطبيقها هو سبب مهم جدا في هذا الاطار . ولكنه ليس السبب الوحيد . وقد لا يكون السبب

الحاسم . ان دراسة كافية شافية للامر تتناول حتماً تركيب الامم المتحدة ، وميثاقها ، وتوزيع قوى اعضائها، وتكتلاتهم ومدى مساندة كل منها لاسرائيل ، او بالمقابل ، للدول العربية ، ومدى تأثير هذه القوى المعاندة . القضية ، باختصار ، معقدة متشعبة العناصر مترامية الابعاد وكثيرة المتغيرات . وتلعب اسرائيل ولا شك ، كما يلعب انصارها في هذه العملية المتشابكة التفرعات ادواراً تختلف باختلاف الظروف . ولكن نادراً ما تنقف اسرائيل وحدها وتنجح . ان سر نجاحها حتى اليوم يكمن في دقة ولباقة وربما مكر تحالفاتها - هذا فوق اهتماماتها الداخلية . فلماذا نريد تبسيط ، او الهادي في تبسيط ، تلك العملية المعقدة ؟

الكي نلقي اللوم على اسرائيل وحدها ؟ ولكن في هذا كثيراً من التجني . وقوة التهمة تكمن في صحتها . وهل يمكن ان يدعي احدها بان في هذا التجني شيئاً من اللباقة ، او اذا شئت الدبلوماسية ؟ اذا تجرأ ، فليكن مستعداً لتقبل جواب ، قد يكون فيه شيء من الخبث ، ولكنه جواب على كل حال : لقد وقعتم في فخ « الدبلوماسية » الاسرائيلية .

وما خلاصنا الا بالتزامية ! وبرز صفاتها ذات العلاقة بموضوع البحث ، الترفع عن التجني . ولو كانت قضيتنا ضعيفة ، ولو كان هذا النوع من التجني يؤثر في جعلها اقوى ، لكان للمكيافللين بيننا عندهم . ولكن ، والحالة هي ما هي عليه ، وقضيتنا قوية كما هي بالفعل ، وحققنا فيها قوتي وصامد ، يصبح التجني والحالة هذه ، ظاهرة تعثر للعقل في عملية التفكير وللضمير في معرض التقييم الادبي الاخلاقي معا وخطأ دبلوماسيا ساذجا - هذا اذا كان مقصودا . واغلب ظني انه غير مقصود في خطاب وزير خارجيتنا .

وهذا مثل ثان من احكام وزير خارجيتنا غير المتزنة علميا :

« ان الامر لم يعد في حاجة الى برهان : فاسرائيل لا تريد ان ترضخ الى اي نظام ولا تريد ان تطبق اي قرار فهي لا تحسب اي حساب الا للقوة » .

اكتفي باقترابكم هذا الحكم واترك للقارىء النجيب ، امر كشف مغالطاته وبالكافي ربطها بعدم اتزانها . وستمر معنا امثلة كثيرة من هذه الفصيلة فيما بعد .

ويبقى السؤال الاهم بالنسبة لها . ما هي الحكمة من توريث سياستنا الخارجية ، ومن على اعلى منبر في العالم المعاصر ، في مثل هذه الشراك ؟  
الاهم في نظري ، هو التخلص من هذه الشراك وبأسرع ما يمكن .



### ٣ - اسطورة التحدي الاسرائيلي للامم المتحدة .

وتتهم سياستنا الخارجية ، كما يفصلها وزير خارجيتنا في خطابه موضوع هذه الدراسة ، تهتم اسرائيل « بتحدي الامم المتحدة » . وهذه هي « مسألة » ، من اثنتين ، اراد « ان يلفت اليها الجمعية العمومية » لان لها في نظره « اهمية خاصة » .

« انني اعتبر ، حضرة الرئيس ، ان هذا التحدي المستمر للمجموعة الدولية ... يطرح بكل بساطة مشكلة لا يمكن ان تدرس وبحل الا في نطاق الامم المتحدة » .

واصبح هذا الاتهام ، على ما فيه من السطحية الفكرية والضياع السياسي ، تقليدا متبعا في الدبلوماسية العربية<sup>(١)</sup> عامة وفي الدبلوماسية اللبنانية خاصة . وهذا مما يزيد في اهمية التنبيه اليه .

وعلمته انه في الدرجة الاولى ، حكم خاطيء علميا وفي الدرجة الثانية ، يضي على اسرائيل حالة لا تستحقها من الاعجاب والتقدير . صح ان الذين يلصقون هذا الاتهام باسرائيل ، ومنهم وزير خارجيتنا ، لا يقصدون تنويع راسها بمثل هذه الهالة . ولكن قصدهم من التهمة شيء ، ومضمون التهمة ، او بالاحرى احد مضامينها لدى العارفين ، شيء آخر .

التحدي يقامر . بل هو يغامر . انه يرفض طلب آمر مع العلم ان هذا الرفض يعرضه ، على الارجح ، لخسارة شبه يقينية ، وبالتالي فهو يستجلب عليه عداء الأمر وربما انتقامه . التحدي هو خوض في مغامرة الخسارة فيها اقرب من الربح . فهي تتضمن الجراءة والاقدام والتضحية في آن معا . وهكذا فليس كل رفض تحديا . والغرق بعيد وبعيد جدا بين الرفض والتحدي . الرفض ، في افضل حالاته ، تهية لموقف . اما التحدي ، وفي اسوأ الحالات ، فهو بعض من بطولة .

نعم لقد رفضت اسرائيل ، طيلة ما يقارب الربع قرن من تاريخها ، مقررات عدة للامم المتحدة .

#### (١) الحوادث ؟

(ب) اللواء الركن مصطفى طلاس « الطريق المسلوك في الحرب الرابعة بين العرب واسرائيل » « النهار » ، دأبت اسرائيل منذ زرعها في قلب الوطن العربي - كمضغ غرب عنه - على تحدي ارادة المجموعة والرأي العام العالمي ... « التوكيدات » (١) ص ٩ .

(ج) شؤون فلسطينية ، اول آذار ، سنة ١٩٧١ .

« ان كل هذه المقررات في مفهوم اسرائيل هي معدة لقبرة التاريخ » .

ولكن ، هل يعد هذا تحديا حقا ؟؟ كلا . وان نعتبر هذا تحديا هو ان نخطيط بتوزيع مفاهيمنا ، وبالتالي ان نخطيط عشاء في ديلوماسيتنا .

كلا ؟ ولماذا كلا ؟ لان تلك المقررات ليست ، في اطار الامم المتحدة ، طلبات ، بمعنى اوامر ملزمة . انها اقرب الى التوصيات . واذا كانت ذات فعالية ، ففعاليتها ادبية اخلاقية وحسب . وانه لجهل بين ان نعتبر المطلب الادبي او التوصية الاخلاقية قانونا ملزما . ولو كان الامر كذلك ، لما كانت هنالك حاجة للامم المتحدة .

فمن مهام الامم المتحدة الجوهرية ان تزيد من فعالية تلك المتطلبات الادبية بفضل الضغوط التي يمارسها الرأي العام العالمي على من يتكرها من الدول الاعضاء . ولكن ، وعلى هذا الصعيد وحده ، لا يكون تأثير الامم المتحدة مضمونا . ذلك لان الدول الاعضاء في الامم المتحدة تتمتع ، بفضل سيادتها ، بشيء من المناعة ضد هذا التأثير وتلك الضغوطات . واسرائيل بصفتها دولة ذات سيادة في الامم المتحدة ، شاءت ان تتجاهل تلك القرارات او تقاومها ، مستفيدة لا من مبدأ السيادة ومضامينه في اطار الامم المتحدة فحسب ، بل ومن صداقاتها المتعددة كذلك . فالتهمة التي تصح عليها وعلى هذا الصعيد ، هي تنكرها للمتطلبات الادبية التي تتبناها المنظمة العالمية واستغلالها لصداقاتها . انها لو صمّت عار على جبين اسرائيل بقدر ما هي تدعي انها تتبنى القيم الحضارية المتمدة . وعلى ما يظهر ، لا تقلق هذه التهمة اسرائيل بما فيه الكفاية . انها تعلم انها تخارب حرب بقاء او فناء . وفي هذه الحرب ، ومن وجهة نظر اسرائيل ، ما يساعد على البقاء والانتصار ، حتى ولو كان هجميا متوحشا ، مقبول ومعمر به . وهكذا تفضل اسرائيل ان تبقى وهي متهمه بمدنييتها على ان تفنى او تهدد سلامتها لمحافظة على مقاييس الحضارة الانسانية الحديثة . وليس في هذا الامر اية مغامرة . انه فيه لمكيا فمللية واضحة . انه عملية رابحة ، في اطار معين ، ومضمونة المردود ، وبالتالى فليس تحديا ، انه ضرب من التجارة الرخيصة .

غير ان من مهام الامم المتحدة كذلك ، وربما مهامها الاكثر جوهرية ، ان تدعم متطلباتها الادبية ومقرراتها فتحوّلها ، اذا هي شاءت ذلك ، الى اوامر ملزمة . هذا هو مغزى العقوبات المتصوص عنها في الفصل السابع من ميثاق الامم المتحدة .

فهل فرضت الامم المتحدة هذه العقوبات على اسرائيل ولو مرة واحدة ورفضت اسرائيل تطبيقها ؟ هذا هو الاختبار المحك الذي يتقرر ، بالرجوع اليه ، ما اذا كانت

اسرائيل تتحدى الامم المتحدة ام لا - ان نتهم اسرائيل بتحدى المنظمة الدولية قبل ان تمر بهذا الاختبار هو ان نتخبط بتحليلنا للقضية ، وبالتالي بتوجيه احكامنا . ولا ينبغي من هذا التخبط كون هذه الاحكام تساقى ضد عدولنا - ذلك لان هذا التخبط يقلل من قيمتنا الحضارية في عيون العارفين فيبعد عنا العون الذي نستحق ونتوخى ، بناء على الالتزام بمبادئ حضارية ، من الاعضاء الحياديين في المنظمة الدولية . وهو يقلل ايضا من احترام اصدقائنا لنا . وقد يستغل تحبطنا ذلك عدونا الذي برهن على انه لبق جدا ، حتى لا نقول : «ماكر جدا»<sup>(١)</sup> ، في اللعب على الاوتار الحساسة وفي استغلال جميع مظاهر ضعفنا . فتحصننا الفكري ، اذن ، هوجزه هام ، وربما كان الجزء الاهم ، من تعبئتنا الخيرية الشاملة التي تتطلبها معركتنا القائمة مع عدو شر كاسرائيل .

ويبقى الجواب على سؤالنا : هل رفضت اسرائيل عقوبات فرضتها عليها الامم المتحدة او اوامر ملزمة لها ؟ لا اذكر ، وقد تكون ذاكرتي ضعيفة جدا ، ان اسرائيل فعلت ذلك مرة واحدة في تاريخها . اذن فهي لم تتحد الامم المتحدة مرة واحدة . انها لاعجز من ذلك .

وازدوجت غلطة من ادعى ان اسرائيل تتحدى باستمرار المنظمة الدولية . فاذا كانت اسرائيل لم ترتكب هذه الخماقة فلماذا تريد سياستنا الخارجية ايلاءها هذا الشرف ؟

ان الجواب العلمي على هذا السؤال غير متوفر لدينا . غير انه يحضرنا جواب من باب التأويل الذي هو اقرب الى الخطأ العلمي منه الى الصواب ، جواب يوحى سوء الظن ، وربما كان سوء الظن من بعض الفطن .

مدخلنا لهذا الجواب المشحون بالتوايبي المبينة للاعتراف بان اسرائيل قد تحدت ، بفضل احداث تاريخية معروفة ، تحدت العالم العربي بأسره . وتحديثه باستمرار منذ نشأتها حتى الان . وانه لمن المتفق عليه ان اسرائيل ، بوجودها وبالشكل الذي قامت به ، تشكل اخطر تحد للعالم العربي بجميع اجزائه .

اذن تقرر ان اسرائيل تحدت العالم العربي باستمرار .  
وتبين ان اسرائيل لم تتحد مطلقا بالامم المتحدة .

---

(١) وربما وصل مكروه الى حد ووطنا فيه يفتح الفم على اسرائيل بتحدى الارادة الدولية . راجع المؤلف ، تاريخ لبنان السياسي الحديث ، الجزء الثالث ، القرار ، المؤسسة الجمعية للدراسات ، بيروت ، ١٩٧٩ ، بحث : « وعضان تومين ايضا يقع في شرك التحدي الاسرائيلي » ، ص ٤٣٣ وما بعدها .

وبالرغم من ذلك اضحى تقليداً عربياً شاملاً ان تعزو الليبولوماسية العربية الى اسرائيل فتحديداً المستمر للامم المتحدة .

ان هذا الزعم هو اسطورة فارغة ، خلقتها نخيلة خصبة ابان محنة قاسية . انه وهم مُتعلّق . فهل فعلت النخيلة العربية المشهورة بالشاعرية ذلك حتى تغطي به عجز العرب عن التصدي للتحدي الاسرائيلي الدائم ؟ ربما .

ان اسرائيل تتحدى العالم العربي . والعالم العربي ، ومنه لبنان ، عاجز عن صد هذا التحدي . ويميز في نفس العالم العربي ان ينوء تحت اعباء هذا الحمل الثقيل الخائض للانفاس . وقد لا يجرؤ ، لمعجزة ، على مواجهة هذا الواقع بصراحة فيقر به ويعترف بتبعاته . وربما ، لمعجزة ايضا ولامله بمستقبل انصع ، يحاول ، واعيا ام غير واع ، ان يقتش عن تغطية لهذا الامر المعقد : - عجزه في الواقع ، وتردده في مواجهة هذا المعجز بصراحة ، مع توقعه لفرج قريب ، ممزوج بشيء من الثقة بالمستقبل . ووجد هذه التغطية بالصاق المعجز بالامم المتحدة - طائنا انه ، اذا هو عجز عن مواجهة التحدي الاسرائيلي ، فان هذا المعجز يصبح اقل مهانة له ، اذا بقي مهينا على الاطلاق ، اذا ما قوبل بمعجز مماثل من قبل المنظمة الدولية . وهكذا غطت وما تزال ، الاسطورة الوهمية الخاطئة ( اسرائيل تتحدى الامم المتحدة باستمرار ) الواقع الكريه والمرير ( عجز العالم العربي عن صد التحدي الاسرائيلي ) . وارتاحت النفس العربية نفسانيا على الأقل .

وماذا ينفع كشف الاسطورة وتهشيمها ؟

سلبا ان لا نلرم الامم المتحدة حيث لا يصح اللوم . ان نلبي مطلب الامانة الفكرية .

ايجابا ، ان نتحمل مسؤولياتنا ، فكريا وعمليا ، تجاه الاحداث . وهذا على الصعيدين ايضا : صد التحدي الصهيوني ، وكسب الامم المتحدة . واذا كانت اسرائيل قد تمكنت من الاتقع في فخ التحدي للامم المتحدة حتى الآن ، وبالرغم من جميع الاتهامات العربية ، فانها نجحت في ذلك بفضل براعتها في اساليب كسبها للامم المتحدة او على الاقل كسب اكثر اعضائها فعالية وتأثيراً . ويفضل ذلك ابقت على الهوة السحيقة والبعيدة الجوانب بين الرفض للمقررات من جهة ، وتطبيق العقوبات من جهة ثانية - الهوة التي تعاملت عنها الليبولوماسية العربية ، فتخبعت في احكامها وبالتالي في ديبلوماسيتها .

ايجابا وتكرارا ، ان نتحمل مسؤولياتنا ، فكريا وتطبيقياً ، تجاه التاريخ المعاصر .

قد نكون وقد لا نكون في مستوى هذا التحدي المزدوج ، ومتطلباته كثيرة وصعبة . الحد الفاصل بين هذين الحدين هو نوع اصطلاحنا بهذه المسؤوليات بالفعل في الحاضر وفي المستقبل . ويظل هذا الحد ، وفي الحالتين - حال نجاحنا وحال اخفاقنا - يظل محور التركيز لعبريتنا ، اذا ما بقيت منها بقية لدينا ، والاختبار الخامس لمقدرتنا على الحياة . ونجمننا بالقيام بهذا الواجب المستقبلي الجبار ام لم ننجح ، يظل عرض وزير خارجيتنا لسياستنا الخارجية في الامم المتحدة دون مستوى قضيتنا - مشوشا متخبط المفاهيم ، مترددا ، وسطحيا .

فهو من جهة يعزو الى اسرائيل تمديها المستمر للمجموعة العالمية : وهو من جهة ثانية يعلن :

« انني ارفض الاخذ بما يقال حول عجز الاسم المتحددة واقلامها .

« ان مؤسسيها ارادوا لما أن تكون قوية وفعالة وقلادة على تحقيق النظام العالمي الجديد ، هذا النظام الذي كان امل الانسانية عند خروجها مئخة بجراح الحرب العالمية الثانية ، نظام مبني على الحق والعدالة والتضامن والامن والسلام . ولهذا الغرض اعطي مجلس الامن الدولي ، الذي انبثت به بصورة اساسية مهمة المحافظة على هذا النظام العالمي الجديد ، اعطي وسائل قوية وفعالة . فنص الميثاق على احكام معينة يمكن تطبيقها بحق الاعضاء الذين يخرقون مبادئ الامم المتحدة بصورة مستمرة » .

حبذا لو تذكر وزير خارجيتنا محمل هذا المقطع الرائع ، صيغة ومعاني ، على بحثه في « تحدي اسرائيل المستمر » للامم المتحدة .

وهو من جهة ثالثة يعلن كذلك :

« نحن على يقين تام بانه بات من الضروري والملح اعادة سلطة الامم المتحدة وفرض هيبتها . . . . » .

فاذا كنا نرفض ، بلسان وزير خارجيتنا ، القول بان الاسم المتحددة « عاجزة ومقلسة » فكيف نرضى ، بلسان وزير خارجيتنا كذلك ، بالقول ان اسرائيل « تحدى هذه المؤسسة باستمرار » ؟ الا يتضمن هذا التحدي المستمر اشارة واضحة الى عجز الامم المتحدة واقلامها ؟ ام ان اللغة الدبلوماسية مخارجها الخاصة بها وإيجاءاتها التي لا يفهمها العاميون ؟ قد يكون التناقض ظاهريا فحسب بين تحدي اسرائيل من جهة ، وعدم عجز الامم المتحدة من جهة ثانية . ولكن وزير خارجيتنا لم يكلف نفسه عناء التعمق ببعض الشيء حتى يختفي هذا التناقض الظاهر . وهذا بدوره يدعونا الى الشك بأنه تمحس هذا التناقض . وكأننا لا نكتفي بهذا المقدار من التخبط فنعلن ، بلسان وزير خارجيتنا ،

ولتزيد الطين بلة ، انه « بات من الملح والضروري اعادة سلطة الامم المتحدة وفرض هيبتها » - السلطة والهيبة اللتان هما ، على ما يظهر من خطاب وزير خارجيتنا ، في اجازة . واذا كانتا حاضرتين باستمرار ، لاستكمال قوة الامم المتحدة ، فلماذا اعادتها ؟ اعلى مثل هذه المفارقات تبني سياسات خارجية الدول التي تتطلع بثقة وايمان الى المستقبل ؟

واذا بنيت هكذا فنأمل منها ان تحافظ على صداقاتنا العالمية واحترام هذه الصداقات لنا ؟

واذا تساهل اصدقلونا فسادوا معنا بمثل هذه الشوائب فكيف نجسر ، وهذه حالتنا ونحن ندعي اننا وطن الاشعاع ، ان نواجه بمثلها عدوا لا يالو جهدا في عاربتنا بطلقت سلاح ؟

٤ - القضاء على الارهاب .

وهذه هي المسألة الثانية ذات « الاهمية الخاصة » ، من مسألتين ، اراد وزير خارجيتنا ان يلفت اليها « الجمعية العمومية » . ولكن في معالجته هذه القضية ، ورجلنا بعد ان روط نفسه وورطه اخواننا الفلسطينيين « ، في مواقف لا نحمد عليها . لقد سبقت الاشارة الى محبظ في استعمال مفهومين جوهرين من مفاهيم حضارتنا المعاصرة : « الالتزام » و « الالتزام » . هنا سأعرض لأمور مغايرة .

يقول وزير خارجيتنا :

« حضرة الرئيس ،

.....  
« ان هذا الشعب الفلسطيني الذي طرد من بلاده بالاكراه والقوة والذي يتلهم عنده المليون نسمة يعيش في حالة من اليأس المترديد الامر الذي يفسر بعض وجود الفعل العاطفية وبعض الاعمال البائسة التي تصدر عنه بين الحين والآخر ، وهو يشعر في الاعماق ، ويشعر بحق ، انه هو نفسه ضحية الارهاب الصهيوني ، ثم انه لم تنتج لهذا الشعب فرصة مرة واحدة كي يعطي رأيه في تقرير مصيره . وهذا ، لعمري ، خرق لكل المبادئ<sup>(١)</sup> التي تقوم عليها حضارتنا . »

---

(١) انني استأهل هل يكفي كتاب ضخيم للجواب على السؤال : ما هي « كل المبادئ » التي تقوم عليها حضارتنا ؟

ويقول :

« فمن يلوم الفلسطينيين بعد ذلك<sup>(١)</sup> اذا شعروا بان العالم كله تخلى عنهم وخان قضيتهم العادلة ؟ » .

ويقول ايضا :

« فلا يجوز لاحد ان يتجاهل ان الصهيونيين انفسهم هم الذين باثروا اعمال الارهاب السياسي وهم الذين ادخلوه الى الشرق الادنى » .

والان ، وبالرغم من ان وزير خارجيتنا يعلم ويعلمن : « ان الشعب الفلسطيني ... يناهز عدده المليون نسمة ... يشعر بالاعياق ، ويشعر بحق ، انه هو نفسه ضحية الارهاب الصهيوني » ،

وبالرغم من ان وزير خارجيتنا يعلم ويعلمن « انه لم تتح لهذا الشعب فرصة مرة واحدة كي يعطي رأيه في تقرير مصيره » .

وبالرغم من ان وزير خارجيتنا يعلم ويعلمن ان « هذا الشعب صبر مدة ١٣ سنة مأخوذاً بمشاهدة دفن اسرائيل لجميع تلك المقررات المتعددة مكفنة بها حقوقه المعترف بها من قبل المنظمة الدولية نفسها ، في « مقبرة التاريخ » .

وبالرغم من ان وزير خارجيتنا يعلم ويعلمن : « ان الفلسطينيين لا يلامون اذا شعروا بان العالم كله تخلى عنهم وخان قضيتهم العادلة » .

وبالرغم من ان وزير خارجيتنا يعلم ويعلمن انه « لا يجوز لاحد ان يتجاهل ان الصهيونيين انفسهم هم الذين باثروا اعمال الارهاب السياسي وهم الذين ادخلوه الى الشرق الادنى » .

وبالرغم من انه معروف لدى الجميع ان الابداء بالشر اظلم .  
بالرغم من ذلك كله ، اقول ، يعود وزير خارجيتنا هو ذاته ليضع الارهاب الفلسطيني والارهاب الاسرائيلي على قدم المساواة وفي مرتبة واحدة .

هذا من اهم مضامين ما يلي :

« واذا كانت النية متجهة نحو اتخاذ تدابير من شأنها وضع حد لهذه الحالة فاننا نجد من الضروري ،

---

(١) راجع المقتضيات في القطع ٢ من هذا البحث .

لتكون هذه التدابير فعالة<sup>(١)</sup> ان تدرس بروح موضوعية نزية مستتنة من المبدئين اللزاميين<sup>(٢)</sup> الاثنين :

« أولا : يجب ان تشمل الدراسة كل اعمال العنف . فحصرها بالاعمال التي يقوم بها الفلسطينيون دون سواهم يكون دليلا على الانحياز واللاعادلة » .

« ثانيا : واذا اريد فعلا القضاء على اعمال العنف فينبغي التصدي بصدق وشجاعة الى اسباب الحقيقة واكتشاف جذورها العميقة للقضاء عليها والا يكتفي بالتركيز على بعض ظواهرها الظاهرة . لذلك لا بد من اعلان بعض الحقائق من دون مواربة ... » .

يظهر ان وزير خارجيتنا بوضعه الارهاب الفلسطيني والارهاب الاسرائيلي في مرتبة واحدة تساوي بينهما ، كان يحارب اتجاهها يضع الارهاب الفلسطيني في مرتبة ادنى من الارهاب الاسرائيلي او مطلقا اوهاب . وفي هذه المحاولة شيء من الشجاعة والمحاربة الجريئة في سبيل احقاق الحق . ولكن محاولته هذه تظل خجولة نوعا . واقل جرأة مما تتطلبه القضية - خصوصا اذا سلمنا بان الهجوم هو افضل انواع الدفاع . ولكن قبل ان ابين ذلك اريد ان اوضح موقفه .

لقد سبق واقتبست من خطابه ما يتضمن تلميحاً بأنه يضع الارهاب الفلسطيني والارهاب الاسرائيلي على صعيد واحد مساويا بينهما . ودفعاً لكل التباس اقتبس ثانية حيث ياخذ التصريح مكان التلميح في معالجته هذه القضية فهو يقول بكل صراحة :

« واذا كان المراد ان تتخذ تدابير ضد الارهاب ، فان هذه التدابير لا يمكن ان تكون فعالة ما لم تكن مبنية على الموضوعية والانصاف بحيث يستوي الطرفان على صعيد واحد » .

اتساءل ، في زحمة المبدئين المذكورين ، وما يرافق صيغتهما من قيم ، اوليس هنالك بعض من مواربة ؟ في وضع الارهاب الفلسطيني والارهاب الاسرائيلي على صعيد واحد ؟ اوليس في هذا التصنيف بحد ذاته ، المساوي بين مختلفين الا بالاسم ، شيء ، والشيء الكثير ، من « الانحياز واللاعادلة » ؟ أهذا ما نقصده بالدرس « بروح موضوعية نزية » ؟ الا يقودنا « التصدي بصدق وشجاعة » الى امسباب اعمال العنف الحقيقية واكتشاف جذورها العميقة الى التمييز بين العنف المتفجر من جراء هي كبت

---

(١) ربما كانت كلمة « فعالة » هنا اصح من كلمة « فعالة » ذلك لان معنى مفهوم « فعالة » يتطلب اكثر مما يشير اليه وزير الخارجية . وكله ياتي على مستوى النظرية ، بينما معنى « الفعال » يتطلب الدفع العملي او السبب التطبيقي لزيادة من صحة النظرية او عدالتها .

(٢) راجع المقطع ١ من هذا البحث .



دام قرابة ربع قرن تزكي اوارها مشاهدة قرارات هيئة الامم المتحدة ، توارى المرة تلو المرة في « مقبرة التاريخ » بتعنت وتزمت ، وتحرك شجونها رؤية الاعمال الوحشية المتكررة والبادئة في الاصل ، والبادئ اظلم ، بسلب صاحب الحق حقه في ارضه - نقول : الا يقودنا التصدي « بصدق وشجاعة » الى هذه الاسباب ، وكلها حقيقية تاريخيا ، الى التمييز بين عنف وارهاب يبدأ بهضم الحق واغتصاب العدالة والدوس على القيم الانسانية من جهة ، وبين عنف وارهاب يتجنب ، بالرغم مما يتطلبه هذا التجنب من تقاضا واخلاص ، يتجنب للدفاع عن هذه المبادئ والقيم من جهة ثانية ؟ واخفاقنا في هذا التمييز ، هل هو ما يعرف « بالانصاف » ؟

ان في هذا يا وزير خارجيتنا ، خرق لبعض « المبادئ » التي تقوم عليها حضارتنا .. ولا يغير من هذا الواقع شيئا اننا اسهمنا به عن غير قصد . انه ليظل واقعا يؤسف له . وان ما نرجوه هو ان تتحرر سياستنا الخارجية من اخطاء خطيرة كهذه . وهذا ما يبرر تعرضنا لها . واذا كان هذا التحرر واجبا فكريا وعلميا وحضاريا في كل آن ، فانه الآن بالذات ، واجب وطني وقومي كذلك .

عجبا للبنان ، وربما كان ذلك من سخرية القدر ، وهو لبنان السلم وحامل مشعل الحرف ورسالة العدالة يروي القضية الفلسطينية بزكي الدم ، في حين يقصر بحقها في مجالي الفكر والقلم !

لبنان السلم اقول ؟ نعم .

وبامكاننا دبلوماسيا ، وتزواج هذه المرة العلمية الصريحة ، اساس الالتزامية الواعية ، والدبلوماسية الجريئة ، ان ننكر ، انسجاما مع كوننا دولة مسلمة ، لجميع انواع العنف . وبامكاننا ان نسعى باخلاص لتحقيق عالم لا يعرف العنف ، مطلقا ، على الاطلاق .

« ان لبنان بلد صغير متمسك بمبادئ السلام والعدالة ، ويؤمن ايمانا ثابتا بمبادئ الامم المتحدة واهدائها ويرى في احترام هذه المبادئ وتعزيزها الضمانة الرئيسية لسلامته . وبهذه الصفة فان لبنان يأمل ان تتضافر جهود كل الدول والشعوب للمحافظة على الامم المتحدة وتقويتها » .

امينتنا القصوى هي خلق عالم لا يعرف العنف على الاطلاق . وجبذا لو تحقق الحلم الساع .

واننا ، حقا ، لا نريد ان نشجع العنف في عالمنا هذا . ولكن رغبتنا هذه ، صادقة

ما صدقت ، لن تعمينا من التمييز بين انواعه المميزة . والعنف الاسرائيلي شيء والعنف الفلسطيني شيء مختلف تماما . وكيف يتساوى ، او هل يصبح ان يتساوى ، « منطق الارهاب الاعوج » وازهاب همه تقويم اعوجاج ، في منطق تاريخنا الحديث ؟ ثم ان اسرائيل مرتبطة بميثاق الامم المتحدة ، وبصفتها هذه تتصرف ، عندما تتركب العنف والارهاب ، تصرفا يتناقض والتزاماتها لهذه المنظمة العالمية . اما «الارهابيين» الفلسطينيين فهم من هذه التهمة براء . وليس لهم التزامات دولية تتناقض وتصرفاتهم الارهابية ، وهذا امر فرض عليهم ولم يختاروه اختيارا . فاذا كان هذا واقع حالهم ، فلماذا نتخلق لهم الاعذار ؟ « انهم يعيشون في حالة من اليأس المتزايد الامر الذي يفسر بعض ردود الفعل العاطفية وبعض الاعمال البائسة التي تصدر عنهم بين الحين والآخر » . واذا كان هذا واقع حالهم ، فهم اذن اكثر حرية ، باللجوء الى العنف ، من اسرائيل . تقول هذا وصفا لواقع .

اما موقفنا المبني من هذا الواقع فهو اننا لا نشجع<sup>(١)</sup> على ممارسة هذه الحرية باللجوء الى العنف ولا نبارك ما يمكن ان ينتج عنها من تبعات وتعريض لسلامة المدنيين الابرياء . ولكننا في الوقت نفسه لا يمكننا ان نعمض عيوننا عن جميع البررات لممارستها التي كانت اسرائيل تقدمها وما زالت طيلة ربع قرن تقريبا من التاريخ المعاصر . وثقتنا كبيرة بان الامم المتحدة كذلك لن تتعاضد عنها .

بالاختصار ، تلك هي مواقفنا بحسب مراتب اهميتها :

نريد ان تبني عالما بدون عنف على الاطلاق . ولكننا ، على ما يبدو ، عاجزون نحن والمنظمة الدولية بجميع اعضائها ، عن تحقيق هذا الحلم اليوثوبي ، حلم البشرية منذ كانت البشرية .

ومبدئيا ، في عالمنا هذا الذي يتمخض بالعنف ، تؤمن بالسمي الصلادق ، مع جميع المحبين للسلام ، وفي اطار المنظمة الدولية ، لمحاربة جميع انواعه .

ولكنه ، حيث يتواجد في عالمنا ، يدعونا الى عملية درس واعتبار في اطر القيم التي تتطوي عليها حضارتنا المعاصرة . والجرأة الأدبية ، والعدالة ، والتحليل الدقيق والواقعي

---

(١) وهكذا يقرر موقفنا في الامم المتحدة تجاه قرار بحرية الارهاب بملحق مظهره . ونجود من الاحراج واسع الشهور تاريخ الثلاثا ٢٦ ايلول ١٩٧٧ ص ٣ و ١٢ مؤتمر رئيس الحكومة صائب سلام والصحافيين الاجانب .

للامور ، وجميع هذه قيم حضارية ، على ما نعلم ، تحتم علينا التمييز بين نوعين ، على الاقل ، من الارهاب : الارهاب الاسرائيلي والارهاب الفلسطيني . ومع اننا لا نبارك لا هذا ولا ذاك ، نرانا مضطرين ، بفعل التزاماتنا الحضارية ، ان نعترف بان الاول : الارهاب الاسرائيلي ، ارهاب تعد وقرض نفس على نفس ، وبان الثاني : الارهاب الفلسطيني ، جزء لا يتجزأ من عملية الدفاع عن النفس .

والفرق بينها ؟ بسيط جدا . هو اصل الفرق بين الحمجية والمدنية !

## ٥ - الواقعية

من زاوية هذا الاستشراف الحضاري للصراع العربي الاسرائيلي تتضح رؤيا واقعية بسيطة : العنف ، الارهاب ، استعمال القوة ، هو عصب الحياة . هو واقع اجتماعي سياسي . نحلم ، ابنا الانسانة المبتلاة بمعالجته ، بالخلاص التام منه - في زحمة زهو التمني المسرف بالتفاؤل . ولا يلبث ان يتحطم الحلم المتوهم على صخور الواقع فيتناثر حطاما ممزقة واشلاء . ويبقى الواقع المتداخل بالارهاب والعنف والقوة ليذكرنا بانزلانا المهيمن على جليد الوهم ويتكرنا لمسؤولياتنا في مواجهته بتأن ودراية . تلك هي قصة الانسان عبر التاريخ .

العبرة ؟

اذا كانت المدنية والحمجية تشتركان ، عبر تاريخ الانسان الطويل ، بارتباطهما الوثيق بالعنف والارهاب واستعمال القوة ، فلماذا لا نخفف من احلامنا بالاستغناء عن العنف واستعمال القوة ؟ هذا هو الهم الواقعي : لا ان نستغني عن استعمال القوة بل ان نخضع هذا الاستعمال لقياس وقيم حضارية . ان نروض القوة . ان نوجهها للخدمة القيم الانسانية . « العبرة في الساعد لا في السيف » وفي الغاية التي شهر من اجلها «<sup>(١)</sup>» .

ومحمل هذا على سياستنا الخارجية ؟

منطلقين من خلفية فلسفية تاريخية كهذه ، تُصبح اقدر على ان تنبئ حدود قول كالتالي :

« لم يكن العنف يوما قاحرا على القضاء على العنف ، بل على العكس ، فانه يزكي ناره ويزيد من حدته وينفخ فيه القوة والاندفاع » .

(١) وراجع كذلك لوضع هذا القول في اطاره الصحيح للولف ، تاريخ لبثان السياسي الحديث ، الجزء الاول الاستقلال السياسي ، الاهلية للطباعة والنشر ، بيروت ، ١٩٧٧ ، « الاستهلال » .

ليس في هذا القول شيء من التعميم الذي ، اذا دل على شيء ، فانه يدل على ضيق الاتفاق لدى اللين يبخون دعمه . انه يتجاهل بيانات تاريخية تعانده . ان الجواب العلمي الصحيح على السؤال : « هل يقدر العنف على القضاء على العنف ؟ » ، هو انه احيانا يقدر و احيانا لا يقدر . يبقى علينا تحديد الظروف والمقاييس التي تساعد على تحقيق كل من الموقفين . وهذه قضايا تحريرية اختيارية لا يصح التشريع المبني بخصوصها .

ولا يخفى عن اللحن ان من مبادئ الواقعية السياسية المستحدثة ، الاعتقاد الذي يصح ولا شك في اطار محد وظروف معينة ، « تعد القوة القوة »<sup>(١)</sup> .

وتتورط ، من مرتقب تلك الخلفية الفلسفية التاريخية سياستنا الخارجية في مازق فكري اخر حيث تقول :

« لن تتمكن سياسة الارهاب الصهيوني من القضاء على الشعب الفلسطيني بكامله » .

فمن يلري ؟ قد تتمكن وقد لا تتمكن . والظروف التي تقدم وتؤخر في تحقيق كل من الاحتمالين لا حصر لها ولا عد ، هذا من جهة .

ومن جهة ثانية ، افترض انها تمكنت من ذلك ، فهل يصبح هذا الامر ، بفضل هذه النتيجة امرا مشروعا ؟ نظل سياسة الارهاب الصهيوني ، ومن الجهتين معا ، جريمة يحاسب عليها ميثاق الامم المتحدة ويقتص من الضالعين فيها . وهذا هو بالضبط ما كان يجب ان تركز عليه سياستنا الخارجية ، لا ان تنزلق في المتراضات قد تصح وقد لا تصح ، ولا ان تضل في متاهات التباينات التي قد تتحقق وقد لا تتحقق . وهذا يقطع النظر عما قد نتمناه نحن لها من نجاح او اخفاق .

واذا كان القضاء الكامل ، من قبل الارهاب الصهيوني ، على الشعب الفلسطيني بكامله امكانية نظرية واردة ، يصبح قول وزير خارجيتنا : « لو افترضنا المستحيل » خطأ سينا . يلزم هذا الخطأ ، وللاسف ، خطأ ديبلوماسي واضح . هنا ايضا يرتبط الفسك العلمي الصحيح ارتباطا وثيقا والديبلوماسية الصائبة . يصبح اذن من واجبا ، ومن واجب الامم المتحدة جمعاء ، وبمقتضى ميثاقها ، لا ان نتمنى فحسب ان يخفق هذا المخطط الصهيوني الجهنمي ( اذا كان مستحيلا فلا داعي للخوف منه ، واذا كان امكانية واردة فسماخونا من تحقيقه تكثر مبرراتها ) بل وان نعمل ، وتزداد اهمية جهودنا هنا بقدر

---

(١) ملهم فريمان ، الواقعية السياسية ، دار النهار للنشر ، بيروت ، ١٩٧٠ الفصل التاسع مقطع « تعد القوة القوة » ص ١٩٩ .

ما يتعد المخطط عن كونه مستحيلا ويقترب من كونه امكانية واردة ولو نظريا ، يصيح من واجبنا جميعا ان نعمل بكل جد واخلص على تفصيله .

وبدلا من ان يتحصن وزير خارجيتنا في هذا الموقف الصامد ويبعد عنه جميع الهجمات والشبهات ، يحاول هو نفسه ، وعن طريق « اغتراضه المستحيل » ، ان يزعر اسمه ويخلخل اركانه . وهكذا ينزلق ، بسياستنا الخارجية ، من مركز قوة الى موقع ضعف !

ومن مرتقب تلك الخلفية الفلسفية التاريخية كذلك ، يسترعي انتباهنا موقف اخر من مواقف سياستنا الخارجية ، كما عبرت عن ذاتها حديثا في الامم المتحدة .

« انه بالغا ما بلغ حادث ميونيخ المؤسف ، فان ما اركبته ، في الامس القريب ، القوات المسلحة الاسرائيلية داخل الاراضي اللبنانية اشد واقوى واكثر بشاعة ويستوجب الادانة » .

منعزلا ، يبدو هذا الموقف رائعا ، خصوصا بتمييزه بين الارهاب الاسرائيلي والارهاب الفلسطيني . ولكن ، ما ان نحاول ربطه ببقية خطاب وزير خارجيتنا ، حتى نلذ المصاعب قرونها . في اطار هذا الربط يبدو وزير خارجيتنا اما انه ضعيف الذاكرة الى حد انه ينسى ، وفي مدى الساعة الواحدة ، ما قاله او مضامين ما قاله ، واما انه لا يعي تماماً مدى تأثير اجزاء خطابه على اجزائه الاخرى . ان هذا الخطاب التاريخي لا يكون وحدة مدروسة منسجمة ومتكاملة الاجزاء . هذا ماخذ يدان عليه تلميذ عادي وفي ظروف عادية لا في جامعاتنا فحسب ، بل وفي مدارسنا الثانوية احيانا ، فكم بالخرى وزير خارجيتنا في وجه اشرس اعدائنا ومن على اعلى منبر عالمي على الاطلاق في معالم حضارتنا الحديثة المعاصرة ؟

ولا تنتهي مصاعب هذا الموقف بما ينتج عنه بفضل القاء نظرة منه الى الماضي . له مصاعبه كذلك من زاوية نظرة منه مستقبلية .

يقول وزير خارجيتنا انه ، اي الاعتداء الاسرائيلي على لبنان ، « يستوجب الادانة » .

وهكذا فهو ينكفيء من مركز هجومي رائع وقوي ، بفضل تمييزه بين الارهابيين ولصق تهمة « الاكثر بشاعة » بالارهاب الاسرائيلي ، ينكفيء من هذا المركز الهجومي القوي الى مركز دفاعي وجل . جل ما يطلب هو « الادانة » . اين المطالبة بالاقتصاص ؟ وتعليم العدو امتولة لا ينساها مدى العمر ؟ .

وبعد ان يشكر الدول الصديقة يقول :

« اتوجه اليها من جديد واستحث صداقتها ويقتلها المحوّل دون وقوع اي اعتداء جديد على لبنان » .

انها لسياسة خجولة وخجولة جدا هذه السياسة . اما كان بإمكاننا ان نلوح ، وقد فتح لنا الباب على مصراعيه لذلك ، بالتهديد بالتخاذ العقرات المنصوص عنها في الفصل السابع من ميثاق الامم المتحدة ، ونستحثهم الدول الصديقة بالتهديد بها مسبقا لقطع الطريق على اعداء « وحجج وأهية » قد تتخذها اسرائيل ، وهي على اغلب الظن فاعلة ، في المستقبل ؟

ربما كان الرادع لوزير خارجيتنا عن اتخاذ مثل هذه الخطوة الهجومية المبررة اعتداه بان « الاعتداءات الاسرائيلية التي قتلت وجرحت ١٣٧ جنديا ومدنيا لبنانيا ونسفت جسرين وهدمت وصعدت ٤٣٠ منزلا » ، ان هذه « الحملة المعتدية » قد فشلت ، وأن في هذا الفشل لاقت اسرائيل قصاصها الذي تستحق !

يخيل الي هنا ان وزير خارجيتنا ، كما ترحي فقرات متعددة من خطابه ، يقلل من اهمية اخطاء اسرائيل بدلا من ان يهاجمها بعنف ويقاضيه يلا هوادة امام العالم المتمدن ، على اعمالها الارهابية البشعة . ويبقى هذا مجرد انطباع وحسب .

ولكنه ينقلب دوخة مزعجة عندما تستثيره التبريرات او التلذذات التالية :

« ان اقل ما يمكن قوله في هذا الاعتداء الجديد انه اسفر عن فشل اكيد سواء على الصعيد السياسي ام على الصعيد العسكري » .

واذا كان هذا « اقل ما يمكن قوله » في الاعتداء الاسرائيلي الجديد ، فهاذا يمكن ان يكون يا ترى ، اكثر ما يمكن ان يقال فيه ؟

ان هذا لنتهى التيه !

وان فيه لشيء ، والشيء الكثير من التميويه ، التميويه على النفس وعلى الناس معا . فمتى ننحرو من هذه العيّد ؟ وماذا نربح من اللجوء الى مناورة كهذه ؟

أَيُّهَلْ هذه وتلك تكون التعبئة الصحيحة للمعركة الحاسمة ؟

ونقول ، مع ذلك ، اننا نهيء نفوسنا للانتصار على اسرائيل ؟!



## أَيُّ إِلتِزام؟

توضيحا لمعالم الالتزام<sup>(١)</sup> ، واختلا بالاعتبار المترابط وعملية الاقتناع أو الاقتناع<sup>(٢)</sup> ،  
عندما تحصل وتنجح - أن التعريف وحده لا يكفي ؛ إذ أن هذه القضايا ليست عملية  
عقلية وحسب ، بل يشارك فيها الاختبار والتجربة بجميع متشعباتها والعقل على جميع  
صعده ، تقدم لقاريء اشكالات ، بطبيعتها الجليدة المنقحة المعالجتين التاليين :

آ - « اسبوع أفكر الملزم »<sup>(٣)</sup>

ب - الالتزام أبعد من القومية .

---

(١) إهداء الولاية السياسية ، طبعة أولى ، دار النهار للنشر ، بيروت ، ١٩٧٠ . وكذلك الطبعة الثانية ، مزينة  
ومتقنة ، قيد الطبع .

(٢) المنهجية والسياسية ، طبعة ثالثة مزينة ومتقنة ، دار العلم للملايين ، بيروت ، ١٩٧٨ ، بحث « الاقتناع  
والاقتناع » .

(٣) راجع كذلك العمل ، ملحق خاص للعدد ٧١٨٦ ، الخبيص ٢٨ آب ١٩٦٩ ، ص ٧٥ وص ٢٥ .





## ١- «أسبوع الفكر الملتزم»

أسمح لنفسي بإبداء رأي تقييمي ناقداً<sup>(١)</sup> لصفة من صفات الجور الذي ينشأ عن قراءة البحوث المقدمة لهذه الندوة ومن الاستعاج إلى مناقشتها . إن هذا الجور يتصف ، في رأيي ، بما يصح أن يُسمى « بالتوتر الفكري » .

يتألف هذا التوتر من تشابك ظاهرات عديدة ، كما وانه ينتج عن عوامل عديدة . لكن ساحصر ملاحظاتي التوالى بظاهرة واحدة من هذه الظاهرات ، ممثلاً عليها ومقترحا تعديلها .

ولكن ، من المستحسن قبل ذلك ، أن أوضح المفترض الذي تصح من زاويته ، إذ يعزل عن هذا الافتراض تحسر الملاحظات الناقدة التالية قوتها وأهميتها .

إن القائمين على هذه الندوة ، وأكثر المشتركين فيها جدلياً ، يبلغون من ورائها التوصل - بكل جدية وإخلاص - إلى إقباض من الحقيقة عبر دراسات موضوعية وعلمية رصينة . هذا هو الافتراض<sup>(٢)</sup> .

وانطلاقاً من هذه النظرة المبررة المركزة على الرصانة والمسؤولية في البحث ، وعلى موضوعية الأسلوب وعلميته ، أخوّل لنفسي اتهام جوهر هذه الندوة ، في أكثر موضوعاتها ، بأنه يشوبه التوتر الفكري .

---

(١) خلاصة التعليق الذي تناول المناقشات والبحوث المقدمة إلى « أسبوع الفكر الملتزم » حول « العلاقة السياسية في لبنان » الممنوعة في أوائل كارلوتون - بيروت بين ٣٦ و ٣٠ آب ١٩٦٨ .

(٢) وكان قد عبر أحد المشتركين ، الأستاذ جوزيف مغيزل ، عن رأي له يختلف عن هذا الرأي . وهو أن تلك الندوة ليست سوى « صالون كبير » حيث تتبادل الآراء بشي . من الحممية .

من ظاهرات هذا التوتر - وظاهراته كثيرة - عدم المبالاة بالتمييز الدقيق بين الفكرة وتطبيق الفكرة - بين المبدأ وزرع هذا المبدأ في ارض الواقع ، بين النظرية او العقيدة من جهة ، وربط هذه العقيدة او النظرية ، باوتاد تشدها الى التاريخ الانساني من جهة ثانية .

انه لمن مبادئ المنهجية المؤتمنة الناضجة ان تميز بين الفكرة او المبدأ او النظرية او العقيدة ، وبين التصرفات التي تسعى الى تحقيقها منجزات مميّشة . اقول : « واجب ان نميز » ، لا ان نفصل فصلاً تاماً ، بين الفكرة وتطبيقها . ذلك لانه كثيراً ما يساء تطبيق لنظرية وان صحّت .

ان تغفل هذا التمييز الدقيق ، هو ان تساعد على خلق الجو الذي يتصف بالتوتر الفكري .

اذا كان الامر كذلك ، ونذهب الى انه لذلك ، دعنا نستقصي الامثلة على هذا الخطأ المنهجي في ابحاث هذه الندوة . وبوحي الاختصار دعنا ، نترك ما مضى منها جانباً ، اذ انه اصبح في ذمة التاريخ - خصوصاً وان لدينا في بحث هذه السوعية<sup>(١)</sup> مثلاً واضعاً ورائعاً على تلك الغلطة .

ان البحث بعنوان « برنامج عمل لتجاوز الطائفية السياسية » ( في لبنان ) يخفق في ان يميز بين الطائفية من جهة ، وبين تطبيقها ، او قل سوء تطبيقها من قبل اللبنانيين من جهة ثانية .

فقد عرض صاحب هذا البحث كثيراً من الوقائع التي تبين ان اللبنانيين قد اساءوا استعمال الطائفية . ولهذا الامر ، وبالرغم من انه اصبح شيئاً معلوماً لدى الجميع ، بعض الاهمية العلمية . ولكنه لم يكتف بذلك . انه اراد ان يستخلص من هذا الامر الصواب ( ونقول : « صواب » مع بعض التساهل . اذ هنالك كثيرون ممن يذهبون الى ان للبنان مبررات وجوده ، ومنها التعايش السلمي بين طوائفه المختلفة<sup>(٢)</sup> . وتتضخم الدعاية حول هذه الفكرة على الصعيد الدولي ، خصوصاً لضرب امراةيل ، الدولة العنصرية<sup>(٣)</sup> . اراد ان يستخلص استنتاجاً آخر . الاستنتاج القائل بان الطائفية ، ينبغي

(١) كان البحث فيها للاستاذ باسم الجسر .

(٢) موريس الجليلي وملحق النهار ، العدد ١٠٣٢١ - الأحد ١٩ - ٢ - ١٩٦٩ من ١١ و ١٢ .

(٣) عند الحياة ٦٩٩٣ ، الخميس في ٢٣ كانون الثاني ١٩٦٩ من ١ . « قافلة الحياة » ... مثل اللبناني - واسرائيل

ان تلغى او ان يعمل على تخطيها . ولكن المقال موضوع البحث يعجز عن اثبات هذا الاستنتاج ودعمه بالاسانيد . فالطائفية ، اذن ، وبقدر ، او بالرغم مما لأسانيده او لحججه من قيمة علمية ، تبقى مالكة سعيدة على عرش النظام اللبناني .

وجدير بالذكر ان الحل المرحلي قريب المدى الذي يقترحه هذا المقال بغية تخطي هذه الطائفية لا يختلف بشيء يذكر عن الحل الذي يقوم به اصحاب النظام الطائفي والقائمون عليه - الامر الذي كان يجب ان يدعوا صاحب هذا البحث الى اعتبار مدقق .

وللاسباب ذاتها ما يصح هنا على « الطائفية » يصح ، وبشيء من التعديل ، على فكرة « الميثاق الوطني » .

حبذا لو تنبّه الباحثون « الملتزمون » في هذه الندوة وخارجها ، الى المبدء المنهجي الاولى ، مبدأ التمييز لا الفصل التام ، بين الفكرة وتطبيق الفكرة . وذلك لان الفكرة لا تدان ، ضرورة ، بحجة اخفاق تطبيقها او سوء تطبيقها<sup>(١)</sup> .

ثم ان المستغلين المستثمرين سيتوفر منهم الكثير الكثير في اي نظام وفي اطار مطلق عقائدية . هذه واحدة من مغازي قراءتنا الواقعية للتاريخ . فهل يصح ان ندين عقيدة ما بما يستجلبه المستغلون عليها من لوم ؟ لو فعلنا ذلك ، لقلبنا المقاييس الحضارية ووقعنا ، لذلك ، في أزمة خطيرة للحكم : الحكم العلمي ، والحكم الاخلاقي والحكم السياسي معا .

هلا تعاوننا في جهودنا الواعية للتغلب على التوتر الفكري في اجواننا العلمية وبحوثنا الرصينة .

وظاهرة ثانية تشترك في تشعّب التوتر الفكري في جونا هذا . هذه المرة هي غموض مفهوم الالتزام<sup>(٢)</sup> - الركيزة الاولى لهذه الندوة .

فبقدر ما توفقت هذه الندوة في ان تضع النبرة على مفهوم جوهرى جدا فلسفيا واجتماعيا ، بذلك القدر بالذات تثير الاعجاب والتقدير .

ولكن النتائج الايجابية من الارتكاز على هذا المفهوم ، اعني الالتزام ، لا يمكن ان

(١) وقد ارتكب ملوكس وانجلز هذه الخلطة في معرض تقديمها للنزعة القرنية وقيمتها وبيادنها .

(٢) الاهداء . مل كتاب الحقوق الانسانية ، الى الفقيهين على اسبرج الفكر الملتزم « نتجماً للالتزام » .

تحصل في جركالذي نحن فيه ، جو تخيم عليه ضبابية المفهوم وقلة الاهتمام بوضعه على محك الدراسة العلمية الناقدة .

ربما عني الالتزام في جونا هذا الانتماء الى حزب عقائدي او منظمة سياسية .

نعم هذا نوع من الالتزام ولا شك ، ولكن ، لدى البحث والتدقيق ، يتبين ان هذا المفهوم ضيق جدا من جهة ، وعرضة للانتقادات المتعددة من جهة ثانية .

ولمجرد التدليل على ، لا برهان ، ما أقصد أثير الاسئلة التالية : هل يقولك انناؤك الى حزب معين الاخذ ببعض من مظاهر الواقع المدروس وطمس مظاهره الاخرى ؟ هل يحق لك ، متذعرا بالالتزام هذا ، ان تشرع للآخرين ؟ او ان تحكم عليهم قبلها ومسبقا - الحكم الذي يدل ، احيانا على الأقل ، لا على خطأ الحكم ، حكمك ، فحسب ، بل وعلى تفاهته ؟ وليست هذه بأسئلة مفتعلة . اننا نجد اكثر من مثل على كل منها في بحوث هذه الندوة ومناقشتها هو امر يسهل الانتصار له .

لهذه الاسباب ، ولاسباب اكثر ايجابية كما سيتبين عن كتب ، اقترح خلاصا على القارئ بأسبوع الفكر الملزم ، ان يبتثروا فرصا مناسبة غايتها توضيح « الالتزام » ، واظهار ميزاته ، وانواعه واهميته للاجتماع ، بل واذهب الى ابعد من ذلك فاقول ، للاسانيات جميعها .

والظاهرة الثالثة التي تشترك في تأليف الترتب الفكري في جونا هذا ، هي تعثر الاقتراحات الايجابية التي رأيناها وسمعنا عنها حلولا مفصلة . فقد تعثرت جميع الحلول المقترحة تلك تعثراً يكفي المراقب الحذر ، والباني المسؤول في الاجتماعيات ، ان يتردد على الأقل في قبولها . فانضمام النخبة من رجال الفكر الى الاحزاب السياسية ، والتخلص من الطائفية ، والديمقراطية السوتونية ، والعلمانية ، والمرحلية ، والتطورية الانسانية ، والديمقراطية التقدمية الاسلامية المسيحية ، وتأجيل الصراع العقائدي ، - لا تنجو من سهام نقد حامس .

« ولا شك عندي بان جميع هذه الاقتراحات الايجابية تحمل بين مطاويها وفي نظر المخلصين لها بعض الحسنات والمعاليم . ومن هنا تنشأ قوة اغرائها للعقول . ولكنها في الوقت ذاته ، تمدها ، لطبيعة الحال ، حواجز ضخمة مقيدة لو بقيت ، لعطلت من صحتها ، ولانعكست مفاعيلها على كرامة النامس المتعاملين بها - مبشرين ومستمعين على السواء .

ولو تعمقت هذه الحلول بما فيه الكفاية ، لاستندت الى صخرة الالتزام .  
لذلك فالمخرج الافضل برأبي من هذه الحالة الفكرية المتوترة والحل الافضل  
لمشكلات الطائفية السياسية ، هو اللجوء الى الالتزام الموضح ، والمركز عليه فلسفيا  
بواسطة منهجية علمية مسؤولة .



## بـد الالـتزام أبـعد من القومية

وكثرت الطرق التي تقود الى هذه المحجة - نـعني الالـتزام القائل بان الالـتزام الحضاري الذي به نـعز هو أبـعد من القومية . نقـصر هـذه المعالجة على معالجة قـلمها اـحد اعلام الفكر السياسي المعاصرين .

تبدأ هـذه المعالجة بالاعتقاد التالي : القضية أبـعد من القومية . الاخلاص للقضية هو اوسع من الاخلاص للقوم .

والفرنسيون مثلاً ليسوا فرنسيين وحسب ، انهم مهندسون وعلماء وفنانون واخرون في الايمان وشركاء في مصالح<sup>(١)</sup> .

ومع الاعتراف بصحة هذا الاعتقاد يظل من الضروري التـنبية الى ان القضايا تختلف . وبعضها ليس أبـعد من القومية . ان القومية ذاتها ، عبر التاريخ ، كانت قضية ، وربما لا تزال . ولكن المهم الآن ان نـسلم بان بعض القضايا اوسع من القومية .

وتجتمع في مثل هـذه القضايا ، الواقعية بمعناها التقليدي ، والمثالية ، بمعناها الكلاسيكي ايضاً : نـعني ضرورات الواقع وتطلعات الاحلام او ، وكحل وسط بين الاثنين ، متطلبات الكفاءات العلمية .

ويرتبط ذلك كله عبر المؤسسات : واوسعها نظام عالمي منظم عن طريق القانون - الامر الذي تدعو اليه كذلك احتياجات الامن .

---

1. R. M. Mac Iver, *The Web of Government*, The Free press, new York, 1965, p. (١)



« الديمقراطية وحدها هي الواقية ضد تسلط الدولة ذات القوى المتزايدة مع الأيام »<sup>(١)</sup> .  
ولكن حتى تبقى الديمقراطية هنالك وصفتان عامتان ينبغي الأخذ بهما -  
الاولى ، « الحكومة ينبغي ان لا تتمد سلطتها على الحياة الثقافية للناس » .  
والثانية ، « الحكومة ينبغي ان لا تتحكم بالنظام الاقتصادي المنفعي حتى لا تتحكم  
عن طريقه بالحياة الثقافية » .  
« بالتمسك بهاتين الوصفتين نمسكا واعيا ويقظا وبمثل هذا التمسك وحسب ، يتمكن الشعب من  
ان يبقى حرا وينشق الهواء المملوء بالحياة والذي يب من افاق تتخطى حدود الدولة »<sup>(٢)</sup> .  
وهكذا نصبح على قاب قوسين من الالتزام الحضاري .  
غير اننا من شرفته لا سمعنا إلا ان تلفت النظر الى ضيق مفهوم الحرية<sup>(٣)</sup> الواردة في  
هذا المقتبس .  
ويتبقى المؤسسات ، وبقطع النظر عن شمولها اوضيقها ، من الوسائل التي لمجد من  
فوضى السياسة وفوضى الاخلاق على مذهب ماك ايغر المعبر عنه بالمقتبس التالي :  
« الطاغى والمتألق يشوهان لسطورة الشعب »<sup>(٤)</sup> .  
وهذا صحيح في الاطار الحضاري الذي نعيشه تاريخيا . ونجدد الاشارة هنا ، وان  
تردادا ، ان الالتزام الحضاري ، اذا اتفق وانتشر يعالج بنجاح ، وان بعد لأي ، هذه  
الفوضى . ومن ابرز اسهاماته انه يتلمس جلورها في منابها : الطبيعية والنفسية  
والتربوية .  
ومن احلامه المدروسة المستقبلية تنشئة التبادعية .

(١) المرجع ذاته ، ص ٣٣٢ .

(٢) المرجع ذاته ، ص ٣٣٤ .

(٣) الدكتور ملحم قربان ، الحقوق الانسانية ، طبعة ثانية ، بيروت ، ١٩٦٩ . فصل « الحرية » .

(٤) ماك ايغر ، المرجع المذكور سابقا ، ص ٣٣٣ .

## «الناس متساوون» بأي معنى؟

هل الناس متساوون ؟

انه من غير المحتمل ان يعطى جواب مقنع قصير وبسيط مثل « نعم » او « لا » لهذا السؤال . واذا اعطي مثل هذا الجواب فمن المحتمل ان يرفض وبسهولة تامة خصوصا من جهة المفكرين الحليين او المسؤولين . فجواب كهذا يفترض تبسيطا متاديا للسؤال - تبسيطا متاديا لا شك بأنه يقلل كثيرا من الاهمية التي لعبها هذا السؤال مدى قرون طويلة ومعضنية في تاريخ تطور الفكر والعمل السياسيين . يتطلب الجواب الشافي - اذا كان هنالك جواب شاف لمثل هذا السؤال - بعض التوضيحات والملاحظات النقدية .

---

(١) « وترأنا نقابلنا في حد ذاتها ، مزدوجة الطابع ، فهي تنطوي على المبدأ اللئالي القائل بساوي الفرص والحرة للجميع دون الاكتراث بالمشأ او الحالة كشرط أساسي لتحقيق هذه المساواة بصورة مثالية . وهذا المثل الأعلى ، والمحاولات لتطبيقه ، هي التي كونت يوما ما فلسفتنا الأميركية الجمهورية ، تلك الفلسفة التي لعبت رفعة القدر باعتبارها رسالة عالم جديد . انها العنصر الروحي الاصيل في ثقافتنا . . . »

و وهكذا بدأت سحيف النسيان تنطوي وتجب العمل الروحي من ثقافتنا ، واعتني به الفرص للمساواة للجميع وحرية العمل والتعامل . وبدلا من تطوير الفرديات طبقا للمثل للمثل الروحي بدت ظاهرة جديدة ، تدعو الى قلب جميع مبادئ الفردية لتتجه مع مناهج حضارة مادية . وغدت تماثل تلك المصدور والمبرر لكل ظلم وكل اجساف وجنم مساواة . . . »

(جرون جوي ، الفردية قديما وحديثا ، دار مكتبة الحياة ، بيروت ، ١٩٦٠ ، ص ١٧ وص ٧٨ . )

يظهر هذا لانتقاس التصراع الحري بين فلسفتين سياسيتين : الروحية المثالية والمادية كما يشير الى بعض النتائج التي نشأ من تطبيق كليهما عمليا في المجتمع .

وهذا الصراع بالذات هو الاطلاق التاريخي والثقافي الخطاري لبحث هذا . اما مدخله الايمد فهو انه يتخطى هذا الصراع . فيتجاوز بالثلاث شواك المادسيين الفلسفيين سما ، ولطفا من ذلك ، واذا صبح هذا الاعاء ، فانه يجمع بين نصائحتها جميعا يصعد امام التحديات .

فبالدرجة الأولى يشمل السؤال بصيغته العربية هذه - كما لا يشمل بالانكليزية<sup>(١)</sup> مثلاً الإشارة إلى النساء والرجال معا - ولا يخفى أن أفلاطون هو أول مفكر سياسي عالج بشكل مسؤول مسألة المساواة ، بين الرجال والنساء . وانتهى إلى القول بتساويهم . « ولا شك » ، يقول أفلاطون ،

« بأن هنالك فوارق بين الرجال والنساء . غير أن هذه الفوارق ليست بذات علاقة هامة بالنسبة لبعض المحاولات التي يقوم بها المواطن . فبالنسبة لهذه المحاولات المدنية العامة يتساوى الرجال والنساء » .

وهكذا نرى أن أفلاطون يعتبر قضية المساواة قضية نسبية . فبدلاً من أن يجيب على سؤالنا ، يسألنا بدوره « بالنسبة لأي غاية أو مهمة ؟ » . ويجعل من هذه المهمة قد يختلف جواب أفلاطون . ومن المحتمل أنه عندئذ يمتنع كلياً عن الجواب . بكلمة مغايرة ، يعتبر أفلاطون السؤال عاماً إلى حد يصح أن يجيب عليه بنعم كما يصح أن يجيب عليه بلا . هذا يعني أنه لا يعطي جواباً مميزاً . لكني نحصل على جواب من هذا النوع يجب أن نحدد سؤالنا وتضييق مدى تطبيقه . وعلى وجه التخصيص يجب أن نقرر الغاية التي نريد أن نبحث في صحتها عن تساوي أو عدم تساوي النساء والرجال . ما هي المهمة التي ، لو تساوا ، لما ميز الرجال بالنسبة لها عن النساء ؟

هذه هي العبرة التي نتعلمها من أفلاطون فيما يتعلق بهذه القضية .

## II

ويقلق السؤال من علة ثانية . سبق وبيننا أنه غير كامل وغير محدد . أنه يحتوي أيضاً على مفاهيم تهب نفسها بسهولة إلى تفسيرات عديدة ومختلفة وربما متناقضة .

إننا نفهم بالضبط مثلاً ما تعنيه كلمة « متساو » في المعادلات التالية :

---

(١) « هل يتساوى الناس ؟ » « Are Men Equal ? »

$$أ - ٢ = ٢ + ٢ = ٤$$

$$ب - ٢ = ٢ + ٤ = ٦$$

$$ج - ٢ = ٢ \times ٢ = ٤$$

$$د - ٢ = ٢ + ٢ = ٤$$

$$هـ - ٢ = ٢ \div ٤ = ١$$

$$و - ٢ = ٢ \times ٢ = ٤$$

فإذا أعطينا تعاريف ١، ٢، ٣، ٤، ٥، ، وإذا أعطينا فوق ذلك تعاريف ٦، ٧، ٨، ٩، ١٠، ، أو قواعد استمالمها ، يصبح بإمكاننا أن نقرر أن «أ» و«ب» و«ج» هي معادلات صحيحة ، وأن «د» و«هـ» و«و» هي معادلات خاطئة . يستتبع ذلك أن تساوي أو عدم تساوي جهتي المعادلة الحسابية يمكن أن يتقرر بطريقة لا تقبل الجدل والتفسيرات المتعددة إذا ما توفر لدينا :

أولا : التعاريف الواضحة لرموزها ،

ثانيا : القواعد المثبتة لاستعمالها في عمليات حسابية مميزة كالضرب والقسمة .

اننا نعرف بكلمات ثانية ، كيف نتوصل الى قرار مأمون عن صحة أو عدم صحة هذه المعادلات أو ما يشبهها ، وبالتالي فانا نعرف في سياقات كهذه ماذا تعني المساواة أو اشارتها « = » .

ونسأل الآن : هل كلمة « متساون » في جملة « الناس متساون » هي من ذات النوع أو من ذات الفصيلة المنطقية التي تنتمي اليها كلمة « المتساوي » في « ٢ + ٢ = ٤ » أو اشارتها ؟

وإذا كان الجواب على هذا السؤال بالإيجاب ، فما هي التعاريف والقواعد التي نستند اليها في عملية تثبتنا من صحة أو عدم صحة المعتقد « الناس متساون » ؟

ونذهب الى أبعد من ذلك فنفترض ان توصلنا الى وضع هذه التعاريف والقواعد ، أو اذا فضلت اكتشافها ومعرفتها . فهل من أحد يستطيع أن يقر بأن « الناس متساون » هي من الفصيلة المنطقية ذاتها التي تنتمي اليها « ٢ + ٢ = ٤ » ؟ أن هذا الاقرار لأمر جد مستبعد . ذلك لأن صحة المعادلة الحسابية هذه - كصحة جميع المعادلات الحسابية ، الحالية خلوا تاما من المعنى التجريبي - تستند الى تعاريف مختارة . هذا اذا لم تكن شبه اعتباطية .

فيصبح اعتقادنا بتساوي الناس ، على هذا المذهب ، امرا طوعا او تقرييرا او احتباطيا . وفي هذا الموقف ما فيه من التنكر لجوهر الروح التي اهتمت تاريخيا بثبيت هذا المبدأ وحركت من اجل تحقيقه العقول والمخيلات والمهيت المحمم فقامت بشورات دامية وحركات اضطرت تاريخ الانسانية الى تسجيلها لها باحترام وتقدير . اذ كانت تلك الروح تقصد باللجوء اليه ، مبدأ موضوعيا وربما مطلقا ، اذانة هذه الاعتبارية بالذات ، يلجأ اليه القائمون على تنظيم المجتمع كلها راوا ان في ذلك اللجوء خدمة لمصلحتهم - وطالما كانت هذه المصلحة اثنائية مهذمة للعدالة .

وفي هذا ، طبعاً ، خلط بين صحة المبدأ وسوء التطبيق .  
غير ان همتا الحالي المباشر يتمحور حول معنى هذا المبدأ - مبدأ المساواة .

### III

ونعرف ايضا ماذا تعني كلمة « تساوي » في الجمل التالية :

ز - العصا ك تساوي العصا ل طولا .

ح - تساوي هذه الاحجار ثقلا ووزنا .

ط - تساوي قوة سيارتي وقوة سيارتك .

اننا نعرف كيف نتوصل عن طريق التجارب والاختبارات الى التحقق من صحة كل من « ز » و « ح » و « ط » او من خطئها . فهل نعرف اية امتحانات ينبغي ان ينتج بها الناس لنقرر على ضوئها كونهم متساوين او غير متساوين ؟

تصور أيضا اننا قمنا بهذه الامتحانات وتبين لنا على ضوئها ان الناس غير متساوين . فهل نحن على استعداد ، عندها ، ان نرفض قبول هذا المعتقد ؟ بالطبع لا . ان المفكرين السياسيين العظام ومنهم هوبس ، ولوك ، وروسو ، ومونتسكيو وجون ستوارت مل ، يعطوننا الانطباع القوي بان مثل هذه الامتحانات هي امور غير ذات علاقة علمية على الاطلاق بعملية التثبت من صحة هذا المعتقد وقبوله او بعملية دحضه ورفضه .

### IV

ومن المحتمل ان تنبئ القول بان « الناس متساوون » بفضل تعريفات مختارة . ولكن التعاريف تنقسم الى قسمين رئيسيين : الاول ، هو التعاريف الاسمية ، والثاني هو التعاريف التجريبية . فاذا تبيننا الاول اضطربنا الى التخلي التام عن معنى هذا المعتقد التجريبي . عندئذ يصبح معتقدنا صحيحا . ولكن بشمن كبير باهظ - اي بالتضحية بمعناه

الاختباري<sup>(١)</sup> . وما نفع معتقد بهذه الضحالة ؟ أما اذا تبيننا الثاني فتجابهنا الصعوبات ذاتها التي عانىناها في معرض تحليلنا لمفهوم هذا المعتقد جملة اختبارية<sup>(٢)</sup> .

نستنتج إذن اننا لا نقدر ان نرجع بغية تحليل هذا المعتقد من الصعوبات القاسية المار ذكرها الى القول بان « الناس متساوون » بفضل عملية تعريفية تفصل لتناسب المقام .

## V

رب معترض يتهم اشارتنا السابقة<sup>(٣)</sup> الى هوبس ولوك بعدم الدقة . فبرأي لوك انه لواضح<sup>(٤)</sup> ان الناس يصبحون متساوين عندما تضعف نضجا تاما مقدراتهم العقلية . اما جوابنا على قول لوك فهو : ان ما هو واضح لشخص معين او لجماعة وليس يحكم الضرورة واضحا أيضا لخبر هذا الشخص أو تلك الجماعة . على كل ، اللجوء الى فكرة ذاتية الوضوح في هذه المسألة ، كما في غيرها ، هو تهرب من الدخول في عملية برهان مرهقة ، أو اذا شئت ، امتناع عن مثل هذه العملية . واذا كانت لهذه الحيلة المنهجية بعض المبررات في بعض الاحيان فهي لا شك لا يدعمها مبرر واحد قوي في معرض تحليل معتقد كالمعتقد المدرّس . وتكفي الصعوبات المشار اليها في هذا البحث لتبرئة ساحة هذا الرد . وقضلا عن ذلك فانه واضح أيضا ، وربما كان هذا الامر أكثر وضوحا من ظواهر المساواة بين الناس ، ان الناس يختلف بعضهم عن بعض اختلاقات هامة جدا فيما يتعلق بافتحاناتهم وكفاءاتهم وبالتالي في مدى تأثيرهم في مجتمعاتهم السياسية . فالسؤال الاسبق بالاهمية إذن من السؤال : هل الناس متساوون ؟ هو السؤال : بالنسبة لاية مهمة او قضية ؟ وهكذا اترانا قد رجعنا بمنطق بحثنا لنستمع الى وصية افلاطون<sup>(٥)</sup> .

قد يكون نصيب محاولة هوبس أكثر توفيقا من محاولة لوك في عملية اسناد معتقد التساوي بين الناس . ويجدر بنا ان نعلم ان محاولة هوبس كانت متعذرة الصغ . حسنا منها الآن الصيغة التالية :

(١) راجع المقطع الثاني من هذا البحث .

(٢) راجع المقطع الثالث من هذا البحث .

(٣) راجع الفقرة الاخيرة من المقطع الثالث من هذا البحث .

(٤) جون لوك الرسالة الثانية من كتابه في الحكم المدني .

(٥) راجع المقطع الاول من هذا البحث .

- ١ - الناس قانعون بقسمتهم ( قسمتهم من القوة العقلية او من القوة الجسدية ) .  
 ٢ - قناعة الموزع عليهم هي علامة واضحة تشير الى ان الموزع قد قسم الحصص بالتساوي .  
 ٣ - نستنتج اذن ان الناس متساوون بمعنى انهم يتمتعون بنفسى جسدية وكفاءات عقلية متساوية (١) .

غير انه ليس من الصعب ان نبين خطأ المقدمة الاولى لهذا البرهان . وفوق هذا بإمكان أي منا ان يجعل هذه المقدمة خطأ فنيا لو قال - وكان مخلصا في قوله - « انني غير قانع بحصتي » . في الواقع قليلون جدا هم الأشخاص اللذين هم قانعون حقا بقسمتهم . ولو كان الناس قانعين بطبيعتهم بما قسم لهم لكان من الضروري ان يعدل هويس رأيه في ظروف الحالة الطبيعية للانسان . فبدلا من ان يصورها لنا حالة حرب ضارية وقاسية من جهة كل من الناس ضد كل من أبناء بني البشر ، كان عليه اما ان ينفي كونها حالة حرب او ان يخفف من حدة توترها ووطئتها ، لو اصر عليها لاسباب اخرى .

وهكذا نرى ان حظ محاولة هويس ليس بأحسن من حظ محاولة لوك . تبين ان هويس عليه اما ان يعدل بها لتتسجم مع ارائه السياسية الاولية الباقية ، واما ان يرفضها على أساس انه تبين خطأ إحدى مقدماتها . اذن نرفض المحاولتين .

فالمتخذ للوروس ، وبأي معنى اختياري ، على ما يظهر ، يجب ان يرفض اما لانه يتبين خطأه بسهولة<sup>(٢)</sup> او لانه يصبح مبدأ غير ذي أهمية<sup>(٣)</sup> .

## VI

لماذا كان من غير الممكن ، تقليديا ، ان يدافع عن هذا المعتقد بطريقة اختبارية علمية ، واذا كان من غير المفيد ان لنبناه بفضل عملية تعريفية تضمن صحته ، بقي أمامنا استنتاج واحد على ما يظهر . ربما كان هذا الاعتقاد تعبيرا عن تحبط فكري . ولا نستبعد ان تكون هذه هي حالة المفكرين السياسيين العظام تجاهه . كان ولم يزل نمكلا فكريا ، وربما عمليا ، يتخبطون في شبكاته تحبطاً عشوائياً .

(١) توماس هويس لي كتابه اللغوياتان .

(٢) راجع اللغتين الثالث والرابع من هذا البحث .

(٣) راجع الملحق الثالث من هذا البحث .

## VII

كان ذلك مخرجاً سليماً ، وهادئاً للموضوع . وهناك أكثر من مخرج إيجابي .  
أحد هذه المخارج اختباري تجريبي .

لوقال أحدهم : « ان الناس متساوون لأن لهم أصابع أطراف متساوية عدداً » ،  
فيماذا تكون وجود الفعل الانسانية على هذا القول ؟ لكل انسان خمسة أصابع بكل من يديه  
ورجليه . لذلك يتساوى الناس .

ان الربط هنا بين المقدمة والاستنتاج ، بين الحجة والرأي المدافع عنه ، ربط وثيق .  
وفوق ذلك هو ربط بسيط وسهل يفهمه الجميع ، وفضلاً عن ذلك هو ربط مستمد من  
الفهم العام المشترك لجميع الناس . والتثبت من صحته عملية لا تتطلب كبير عناء .

هذا لا يعني بالطبع ان الاستنتاج مسند منطقياً ، ولكن هذه قضية أخرى . بينما  
الآن ان نثير سؤالاً يسترعي الانتباه . لماذا ، وبالرغم من جميع المغريات - الاعتبارات  
المغرية - السالفة الذكر ، لم يلجأ الفكر السياسي عبر العصور الى مثل هذا البرهان ؟ قد  
يكون المقياس المعتمد - عدد الاصابع - مقياساً لا يؤمن باحترام المبدأ المقصود دعمه - انه  
يقلل ، ربما من كرامة البرهان ، وبالتالي من كرامة المقولة المقصود الدفاع عنها ، ونكاد  
نقول انه يقلل من كرامة الانسان ، مع كونه يستند الى واقع واضح .

وربما لم يكن المهم لدى المفكرين الكلاسيكيين التقليديين ان يكونوا واضحين الى  
هذه الدرجة في برهانهم هذا .

وربما لم يكن البرهان الاختباري الواضح والقاطع مبتغاهم .

ويقطع النظر عن الأسباب التي جعلت التقليد السياسي يحزف عن مثل هذا  
البرهان تظل له ، بنظرنا ، قيمة بسيطة : - وذلك لاننا نعرف ان الناس ، وان تساوا  
بعدد الاصابع ، فانهم يختلفون بالانجازات التي يمتقنونها بواسطتها . وهذا هو الاهم .  
هذا من زاوية مقترنا للقضية . ويختلف هذا المقترح وبالتالي الموقف الفلسفي للمبرع  
اختلافاً هاماً عن المقترح التاريخي . وبقي دراسة هذا الفارق الهام ونتائج الحضارية  
والسياسية موضوع دراسة مستفيضة مستقلة .

تاريخياً ، وبالرغم من قوة الحجة ، نسبياً ، وبساطتها وقربها من الفهم العادي فانها  
لم تكن لتفي ، على الأرجح ، بالغرض المراد - التعبير عن المعنى المقصود للمساواة .



وربما خامر بعض هؤلاء المفكرين هاجس الاقتناع . هل يمكن ان يقنع برهان بهذه البساطة بصحة مبدأ هذه الامة ؟ ولم تكن قد انتشرت بعد فكرة ان عدم الاقتناع ليس بحكم الضرورة بينة على ضعف الموقف المعروض . ان صحة هذا العرض وقوته لا تفرض الاقتناع . قد تعترض هذه الغاية عراقيل صعبة قد يستحيل تذليلها على يدي الباحث .

واذا ما اكتفى الباحث بغاية اقل طموحا من اقتناع القارئ اي باقتناعه هو نفسه بالموقف الايجابي من قضية المساواة يخفف بذلك ، منهجيا ، من تلك المصاعب .

ولكن هذا بدوره لا ينهي الاختلافات ، بالنسبة لهذه القضية ، لا بين الباحث انفسهم ولا بينهم وبين القراء . يبقى الاختلاف بالنسبة لسلام القيم التي بها يعترفون منطلقا مبررا لتلك الاختلافات .

ثم ان البحث في معنى المساواة لا يستغني عن التأمل عن عدم المساواة . ذلك لان العدالة - وهي المطلب الذي حرّض حضاريا على التثبث بالمساواة - لا تتحقق الا بالتفاوت الى الاثنين معا : عدم المساواة والمساواة .

ان تفسير هذا المعتقد تفسيراً أدبيا أخلاقيا قد يرد له بعض القيمة والكرامة . لكي يتم لنا ذلك ينبغي ان نضع هذا المعتقد بصورة وصية ادبية<sup>(١)</sup> .

لدينا بعض البيانات الدالة على ان شيشرون<sup>(٢)</sup> شبه متحسس بالصعوبات التي تعرضنا لها ، او راضخا لطغيان الصفة الاخلاقية عنده على السياسة ، وضع هذه الصيغة الادبية بوضوح . وتستمد هذه الصيغة الادبية للمعتقد قوة ووضوحا من السياق التاريخي الذي هيا لجو المناسب والظروف الداعية للتبشير بهذا المعتقد والدفاع عنه . وفي تلك الظروف ، كما هي الحال الان ، كانت الدعوة ولم تزل الى اعتناق هذا المعتقد تبشيرا بمثال يرمي تحقيقه اكثر منها وصفا لواقع موجود او لظروف حياتية موهورة .

ولم تزل تعرضنا بعض الصعوبات في تفهم هذا المعتقد على حقيقته بالرغم من

---

Instead of Saying: «Men are equal.» we say: «men ought to be equal.» or «Men (١) ought to be treated equally».

(٢) ديم ايستين في كتبه : مفكرون سياسيون عظام . ص ١٩٣ .

(W. Eberstein Great Political Thinkers, p. 193).

تسليمنا باحتمال قبول هذا التفسير الاديبي له . ينبغي ان نعامل الناس بالتساوي امام القانون . ويجب ان يعطوا تكافؤا بالفرص لتحقيق انسانياتهم وتقديمهم . يكون هذا المطلب الجزء الاهم من نظرية العدالة الاجتماعية .

ففي نهاية المطاف ، وبعد التحليل المفصل ، يعبر هذا المعتقد عن مثال ادبي أكثر مما يصف حالة اجتماعية معينة . غير ان هذا المثال اذا ما استوحى في عملية التنظيم الاجتماعي يضع الناس تجاه مسؤولية عظمى : - أي ان يعاملوا اخوانهم بالانسانية معاملة تخضعهم جميعا لمقاييس واحدة . والمعاملة المثالية هنا هي المعاملة التي لا تميز بين الناس مبدئيا بل تساوي بينهم .

وفي هذا السياق ، تصبح وصية عمانوئيل كأنط الصيغة المثلى لهذا المعتقد والقاعدة المفضلى لمعاملة الناس : عامل الناس غايات بحد ذاتها<sup>(١)</sup> ، لا تعامل الناس كأنهم وسائل فحسب لمخدم غاياتك . طبق عليك وعليهم المقاييس ذاتها ولا تستخدمهم وسائل .

## VIII

بصيغة مختلفة ومن زاوية مغايرة ، هذا التفسير الاديبي للمعتقد « الناس متساوون » يفتقر بالقول « عامل الناس بالعدل » . انما هذا مطلب اخلاقي يسأل الانسان أن يكون غير منحاز عندما ينصب نفسه ، او عندما تنصب الحياة او الظروف ، حكما على غيره . التجرد في الحكم هو مغزى هذا المطلب الاخلاقي .

## IX

ولكن كونك عادلا يتطلب ليس فحسب ان تعامل الناس بالتساوي وغما من اختلافاتهم المتعددة غير ذات العلاقة بموضوع الحكم كالغنى والمركز وما اشبه ، بل ايضا ان تميز بينهم بناء على كفاءاتهم ومقدرتهم . وبالتالي عندما تعامل الناس ، وأنت منهم ، بتطبيقك عليهم جميعا المبادئ ذاتها ، فليس من الضروري ان تصدر حكما واحدا على جميعهم .

عندما تختلف المآثر بناء على اختلاف الكفاءات ، يجب ان تختلف الاحكام .

---

(١) عمانوئيل كتبت في كتابه نقد العقل العملي .

(Immanuel Kant, *The Critique of Practical Reason*).

ما يحدد قيمة الانسان بالنسبة للقصاص ، كما بالنسبة للمكافآت العادلة هو ما يفعله الانسان ! وتختلف المآثر باختلاف الكفاءات . غير ان الحكم بهذه الاختلافات يجب ان يكون بدوره مستندا الى معاملتها ، وبالتالي معاملة الناس اصحابها ، بمقتضى مقاييس واحدة . ذلك يعني ان تعتبرها بالتساوي تجاه هذه المقاييس .

X

والان هل يتساوى الناس ؟

ينبغي ان يعامل الناس بالتساوي . غير ان قيمتهم بالاستناد الى هذا الاساس قد تختلف . ذلك لان ما يقرر النتائج ، ليس فحسب كونهم تطبق عليهم مقاييس واحدة طلبا لتحقيق العدالة ، بل أيضا ، وبقصد خدمة العدالة ذاتها ، مجموعة منجزاتهم . قيمة الانسان ، في عالم عادل ، ما انجز - كما وكيف .

XI

تميّز ، استثنائاً معتبراً باختباوات الماضي ومتحاشياً مزالقتها ، بين صعيدين للمساواة : صعيد المعطى وصعيد الانجاز .

فعل صعيد المعطى تبقى المساواة ، وبمعناها المطلب الاخلاقي ، الشرط الضروري لتحقيق العدالة . اذ بمحزل عن المساواة يستحيل التفكير ، وبالتالي العمل ، بالعدالة ، هذا هو مغزى البحوث السابقة . وهو بدوره يحتزل تاريخ هذه القضية عبر التاريخ .

اما على صعيد الانجاز ، وهذا ما تستشرقه الالتزامية ، فتصبح المساواة قضية استحقاق .

تعرف الانسان ، وجودياً وحضائياً ، انجازاته بصفتها التعابير الموضحة لالتزاماته . فقيمة الانسان ، في عالم عادل ، ما أنجز !

## مُلْحَقَان

### الملحق الأول

« انه مؤلفٌ ، هذا الاشكالات ، سيضع مفكرينا المعاصرين  
« تجاه بعض ، والبعض الاعم ، من مسؤولياتهم ! » .  
« بغوص المؤلف في بحوثه غوصاً فنياً ورشيقاً في الاعماق بحثاً عن درر  
« الفكر المختبئة في زواياها وخبايها . وكالصياد الماهر صاحب الحظ السعيد  
« يرجع دائماً مثقلاً بالمغانم . وان اخفق مرة في العثور على تلك اللآلئ  
« الاصيله ، فذلك ليس ذنبه . انه « الاشكال » الذي يخلقه لنا ، المفكرون  
« الذين يعالج ، بدعائهم وادعائهم . حسب انه يعلمنا أساليب الغوص  
« الجريء وطرق التفتيش الرصين المتحفظ وكيفية التمييز ، كثيرة  
« الصعوبات والمزالق ، بين موارد التهلكة الفكرية وموارد الرزق الحلال  
« الوفيرة الغلال . وأتألمُ لَوُخْذُ ، معه ، بجملات تلك الرحلات الفكرية  
« الصريحة والجريئة ، ولتُغْرَى بصعوبات اكتشافاتها الخطيرة وتحديات  
« تجرباتنا الفاسية الى حُد نرجع معه الى شواطئ نفوسنا وقد انكشفت لنا  
« مبرحة استسلامنا السابق لسطحيات القضايا ولحجطات التقاليد ولمعالجتها  
« المعالجة السهلة . . . » .  
« أو أليست هكذا تُكسَّب الرجولة الفكرية ! . . . . » .

(١)  
مفكر مغمور

## الملحق الثاني

### فيليب حتي يعجب

### بكتايين للملحم قربان

أمضى عميد كلية الاستشراق في جامعة برنستون الدكتور فيليب حتي الصيف في شملان ، لبنان ، حيث طالع كتابي « اشكالات » و « الحقوق الانسانية » للدكتور ملحم قربان . وقبل أن يعود الى الولايات المتحدة وجه الى الدكتور قربان الرسالة الآتية ننقلها عن الانكليزية .

« شملان ، ٧ أيلول ١٩٦٨ .

العزیز ملحم ،

اكتب لك معبراً عن عظيم تقديري لكريم لطفك الذي أتاح لي فرصة التواصل وإياك عن طريق قراءتي لكتابيك « اشكالات » و « الحقوق الانسانية » .

لقد أعجبت بأسلوبك الفلسفي وبتقنياتك الانتقادية للمنتخبات التي اخترتها مواضيع معالجة . وكان اعجابي اكبر بمقدرتك على تطويع اللغة العربية للتعبير الدقيق عن أفكارك العلمية المدروسة . انا لا أذكر أنني قرأت في هذه اللغة شيئاً مماثلاً بعمق تفكيره ورشاقة تعبيره .

واذا لم يقدر شعبنا محاولاتك العلمية فأأمل أن لا يبطئ هذا من عزائمك . تابع جهودك . فكتابي « الموجز في تاريخ لبنان » لم يترجم الى العربية الا بعدما ترجم الى اليابانية ، وبعلما ظهرت له طبعات عدة انكليزية وأميركية . نذكر ما قاله كريستوفر رين ، وهو يمني كاثدرائية القديس بولس في لندن : « أننا نبي للخلود ! » .

اطال الله في عمرك

ونفعنا بعلمك

اخوك

فيليب حتي<sup>(١)</sup> .

---

ملحق النهار الأدبي ،

المعد : ١٠١٣٤ ،

التاريخ : الأحد ٢٠ تشرين الاول ١٩٦٨

## المحتويات

	الإهداء	٥
	للمؤلف	٧
١١٣	مقدمة الطبعة الثانية	٩
١١٤	التمهيد	١٣
١٢٣		
١٢٤	القسم الأول	
١٢٧	اشكالات في الفلسفة	
١٢٩	الدكتور عبد الرحمن بدوي والاختلاف	١٩
١٣٠	أخوان الصفاء ونفي الخلاء	٢٩
١٣٢	الكندي :	
١٣٥	الجزم اللاتماهي لا يكون	٣٥
١٣٦	حقيقة المحنود حنة	٣٩
١٣٨	ابن رشد وتصور الحاضر	٤٣
١٣٩	ابن طفيل والجسم المتناهي	٤٧
١٣٩	النفس : صانع العالم واحد	٥٣
١٤٠	الدكتور شارل مالك :	٥٧
١٤٢	العقل يبرهن وجود الله	
١٤٥	الغزالي :	
	الله واحد	٦٧
	معنى « عقيم »	٧١
	« المعارضة بين نساد الكلام لا حالة »	٧٣
	العلم اليقيني	٧٧
	نفي الضرورة السببية	٨٩
	وليم واطوالانصهار المجتمعي	٩٩
	أمثولات وعبر	٩٩
	المذهب الأضيئ	١٠٣
	حكم عام	١١٢
	القسم الثاني	
	اشكالات في فلسفة التاريخ	
	التحدي والاستجابة في فلسفة	
١٥١	التاريخ	
	مفهوم التاريخ في كتاب نحن	
١٦١	والتاريخ	

ب - « الثقافة كحق من اجل ذاتها فقط »  
ج - « الثقافة » والوجود الحقيقي  
انتم ونحن

### القسم الثالث

#### اشكالات في الفكر السياسي

٢١٣	مشاكل الديمقراطية
	الرأي العام : او هم هو ام واقع ؟
٢٢٩	تقليم
٢٣١	البحث
٢٤٢	استخلاص

#### « سيادة الدستور في لبنان »

#### وضعية قانون الاصلاح

٢٤٥	مقدمة
٢٤٥	لماذا محكمة الرأي العام ؟
٢٤٧	النظام الدستوري : اطار الشرعية
٢٤٩	المصلحة كعلة وقانون الاصلاح
٢٤٩	منالطات
٢٥٠	السلطة التشريعية ... ذات
	صلاحيات غير مطلقة
٢٥٠	روسو وحقوق الانسان الطبيعية
	والمصلحة العامة
٢٥٤	عمل مقتربات روسو
٢٥٥	هل من حقوق اصيلة مطلقة ؟
٢٥٦	كوك نيفي مطلبة الحقوق الاصلية
٢٥٨	السلطة التشريعية تبرئ نفسها
٢٦٢	عمل افكار لوك
٢٦٣	تهمة المحامين سليم واصحابه تبيخّر
٢٦٣	خاتمة واختصار لابرز المقارقات
	في برهان عدم الشرعية
	سياسة التحرر
٢٦٥	مقدمة البحث

#### مكيافلي : نظرية التوازن الادبي في التاريخ

١٧٧

#### « التاريخ مجبول بالمأساة » ؟

١٧٩	ترطئة
١٨١	هل تُعرفُ الحقائق التاريخية ؟
١٨٣	عنة طبيعية ام تعميم ؟
١٨٤	التشريع النهجي
١٨٦	المسؤولية الشخصية
١٨٩	حكم متهور
١٩٠	مأساوية التاريخ

#### اية ثقافة هي ثقافة

#### « بيان » قصر الثقافة في لبنان ؟

١٩٣	همة المشروع
١٩٤	البعد الالهي للانسان
١٩٤	مقالب البيان
١٩٤	الانسان والثقافة
١٩٦	الحرية والثقافة
١٩٧	التعجب والتواضع
١٩٧	الاصغاء
١٩٨	للقف يحترم ويُحترم
١٩٩	من جوهر الثقافة
٢٠٠	التراث والثقافة
٢٠١	احكام غير مؤتمنة
٢٠٢	متضاربات
٢٠٢	القيم الكبرى
٢٠٤	البُعد الكوني للثقافة
٢٠٥	تعريف عام للمتحف
٢٠٦	تردد ام تواضع
٢٠٧	تناقضات صارمة
٢٠٧	أ - شرك و نحن وهم

٢٦٩	المبادئ الخمسة	٣٠١	هيجل: والانسان حرٌ بطبيعته
٢٧١	الحياة الايجابية		مفاهيم الديمقراطية ومستقبلها
٢٧١	أ- سياق النظرية		حول مفاهيم الديمقراطية في البلدان
٢٧٢	- الصراع الدولي الضاري الحفود	٣٠٧	الشيوعية
٢٧٣	٢ - التقدم التكنيكي	٣١١	مستقبل الديمقراطية
٢٧٣	٣ - السابق في التسليح		في مبدأ مستوى الديمقراطيات
٢٧٤	٤ - الاستثمار		وفي تطبيقها على ديمقراطيات
٢٧٥	٥ - القومية	٣١٣	الشرق الاوسط
	٦ - أمل وطموح		انطونيو غرامشي ووحدة النظرية
	ب - معنى النظرية		والممارسة
٣٧٦	أ - المقومات الايجابية	٣١٩	توافقات
٣٧٦	١ - الصداقة	٣٢٢	وحدة النظرية والممارسة
٣٧٦	٢ - المساواة	٣٢٤	الحيمة
	أ - المقومات السلبية	٣٢٦	طرح المسألة
٣٧٧	١ - عدم الانحياز		خطاب وزير خارجيتهما في الامم
٣٧٨	٢ - عدم الانعزالية		المتحدة :
٣٧٨	٣ - رفض السلبية	٣٣٣	هل اوتفع الى مستوى قضيتنا ؟
٣٧٩	٤ - رفض الانكالية		إلزام أم التزام ؟
	٥ - التنكر للنسلط والاستعمار والاستعباد	٣٣٤	احكام غير مفرقة
٣٨٠	٦ - عدم تبني فكرة تكوين « قوة ثالثة »	٣٣٦	اسطورة التحدي الاسرائيلي للامم المتحدة
٣٨٠	٧ - رفض مبدأ الضمان الجماعي	٣٤١	القضاء على الارهاب
	ج - غاية تطبيق النظرية	٣٤٦	الواقعية
٣٨١	١ - تخطيط مساحة للسلم		أي التزام ؟
٣٨٢	٢ - الحرية السياسية	٣٥٣	أ - « اسير الفكر الملتزم »
٣٨٢	٣ - الحرية النفسية	٣٥٩	ب - الالتزام ابعد من القومية
٣٨٢	٤ - السلم الحقيقي	٣٦١	الناس متساوون : بأي معنى ؟
٣٨٣	٥ - السلام الجماعي		ملحقان :
٣٨٣	تعليق ونقد	٣٧١	الملحق الأول ( غلاف الطبعة الاولى )
			الملحق الثاني ( ترجمة مكتوب حتى :
		٣٧٢	غلاف هذه الطبعة )









# هذا الكتاب في رأي العلامة فيليب حتي

Saban 542, 88

Dear Mr. ...

It is to tell you how much I ap-  
preciated the opportunity you kindly and  
generously afforded me to converse with  
you through the reading of your work, and  
in particular how only your philosophical  
approach and distinct appraisal of the questions  
you chose to treat but your ability to express  
himself in the conveyance of your whole  
thought. I have found reading anything  
comparable in both depth and expression  
in the language. I hope your work is  
conveyed to people who do not appreciate your  
scientific efforts. Dr. Kepon, my second letter  
by of which I have been told is the most  
passed through many English and American scholars  
and has been translated into Japanese. Remember what  
Christopher Columbus said of St. Paul's Church - "I  
do not, 'he build for nothing!'"